UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

JÉSUS ET LA LOI.
LE PUR ET L'IMPUR. LE DIVORCE ET LE REMARIAGE

THÈSE

PRÉSENTÉE

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DU DOCTORAT EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR

BÉATRICE BÉRUBÉ

JANVIER 2015

REMERCIEMENTS

Pour réaliser cette recherche, l'apport de plusieurs personnes a été indispensable. Je tiens à remercier de tout cœur ces individus qui m'ont aidée dans ce travail.

Je désire exprimer toute ma gratitude à M. Jean-Jacques Lavoie, professeur à l'Université du Québec à Montréal, qui a accepté, sans aucune hésitation, la tâche de direction de thèse après le décès de M. Gérard Rochais, professeur associé du même établissement. Les remarques et suggestions fort judicieuses de M. Lavoie ont grandement contribué à améliorer la qualité de ma recherche.

Je souhaite également remercier feu M. Gérard Rochais qui, en dépit de sa maladie, continuait à superviser mon travail. J'ai apprécié ses commentaires pertinents au cours de sa supervision.

Enfin, j'aimerais remercier les professeurs de l'École biblique et archéologique de Jérusalem qui m'ont enseigné ou que j'ai côtoyés durant l'année académique 2005-2006 et au cours du deuxième semestre en 2008.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ

Au temps de Jésus, une réalité domine et dirige la vie du peuple juif; cette réalité, c'est la Torah. Les évangiles rapportent à plusieurs reprises des discussions entre Jésus et les pharisiens sur divers points de la Loi. Ne pouvant traiter de toutes les disputes relatées dans les textes synoptiques, nous n'avons retenu, pour cette thèse, que les controverses sur la tradition [Mc 7,1-23 (par. Mt 15,1-20)] et la répudiation [Mc 10,1-12 (par. Mt 19,1-12); Mt 5,31-32 (par. Lc 16,18); 1 Co 7,10-11).

Pour comprendre l'enseignement de Jésus, tel que rapporté dans ces polémiques, et pour retracer les idées en circulation dans la Palestine de l'époque de Jésus et celle du Nouveau Testament, nous avons, d'une part, rappelé ce que dit la Torah à propos du pur et de l'impur, et du divorce, et, d'autre part, examiné de nombreux ouvrages extrabibliques. Parmi ces œuvres extrabibliques, figurent les écrits rabbiniques (Talmud, Mishna, etc.), car ceux-ci exposent la *halakha* des pharisiens sur la Torah. Bien entendu, nous avons parcouru divers manuscrits provenant des esséniens (l'*Écrit de Damas,* la *Règle de la communauté,* le *Rouleau du Temple,* etc.), afin de bien comprendre ce qui distingue ce groupe des pharisiens et de Jésus. D'autres œuvres littéraires ont également été consultées : certains textes pseudépigraphes (le livre des *Jubilés,* les *Psaumes de Salomon*, etc.) et divers ouvrages d'auteurs juifs qui écrivaient en grec, tels Flavius Josèphe (les *Antiquités judaïques, La Guerre des Juifs*, etc.) et Philon d'Alexandrie (*De specialibus legibus I-IV*, *De Decalogo*, etc.). En ce qui concerne le mariage et le divorce, comme le christianisme primitif a pris naissance dans un environnement religieux gréco-romain, nous avons pris en considération maints textes issus de ces deux cultures. Enfin, nous avons tenu compte des résultats des découvertes archéologiques des dernières décennies.

Munie de toutes ces informations, nous avons abordé la doctrine de Jésus relative au pur et à l'impur (Mc 7,1-23; Mt 15,1-20). Pour bien comprendre ces textes, nous avons présenté une critique textuelle, une analyse structurelle et une critique littéraire du texte marcien. Au cours de l'examen de ce texte, nous avons souligné les différences entre cet écrit et celui de Matthieu. Cette analyse rédactionnelle et notre recherche effectuée au cours de la première partie de notre thèse nous ont permis de distinguer les paroles qui remontent à Jésus de celles qui proviennent des premières communautés chrétiennes. Cette distinction nous a conduite à différencier le Jésus des évangiles du Jésus de l'histoire et nous a permis de comparer la doctrine de Jésus telle que rapportée dans les évangiles à celle de ses antagonistes, notamment les pharisiens. Lors de cette comparaison, nous avons souligné les similitudes et les désaccords entre Jésus le Galiléen et ses adversaires. Enfin, nous avons émis quelques

opinions sur le Jésus historique et avons relevé des traits communs relatifs au Jésus des évangiles et au Jésus de l'histoire.

Au dernier chapitre, consacré à l'enseignement de Jésus relatif au divorce [Mc 7,1-23 (par. Mt 15,1-20)] et la répudiation [Mc 10,1-12 (par. Mt 19,1-12); Mt 5,31-32 (par. Lc 16,18); 1 Co 7,10-11), nous nous sommes d'abord attardée au texte marcien en suivant la même démarche que celle exposée au paragraphe précédent. Toutefois, en raison des différences importantes entre Mc 10,10-12 et Mt 19,9-12, un examen particulier a été accordé aux derniers versets de la péricope matthéenne. À la suite de cette étude, nous avons abordé les textes courts de Matthieu, de Luc et de Paul. L'analyse de tous les écrits cités et la recherche réalisée au cours de la deuxième partie de notre thèse nous ont permis de remonter aux paroles de Jésus et à celles des auteurs susmentionnés. Puis, comme nous l'avons fait dans notre étude sur le pur et l'impur, nous avons comparé l'enseignement de Jésus à celui de ses adversaires et avons relevé les différences et les ressemblances. Enfin, nous avons formulé des points de vue sur le Jésus historique et avons noté des particularités qui se rapportent à la fois au Jésus évangélique et au Jésus historique.

En somme, cette thèse a le mérite d'offrir une synthèse inédite sur deux sujets, à la fois vastes et complexes, qui ont opposé Jésus et ses coreligionnaires.

Mots-clés : pur, impur, mariage, divorce, Jésus, histoire.

INTRODUCTION

L'objet de la recherche

La Loi, le cœur de la révélation de Dieu et le souvenir de l'Alliance, tient une place prioritaire dans la vie du peuple juif. Pour s'en rendre compte, il suffit de parcourir les cinq premiers livres de la Bible, ceux que les Juifs appellent la Torah et que les chrétiens nomment Pentateuque. La Loi telle qu'exprimée dans ce corpus ne couvre pas seulement le domaine du droit civil et religieux. Elle forme aussi le code général de la morale sociale et individuelle, auquel est soumis tout membre de la communauté juive. Plus largement, le mot *torah* signifie « enseignement ». Mais cette doctrine qui vient de Dieu, qui fait connaître Dieu et qui conduit à Dieu, est soumise à diverses interprétations au cours de l'histoire du peuple d'Israël. Au temps de Jésus, la Loi qui domine et dirige encore la vie des Juifs est très discutée dans les divers cercles religieux. Elle connaît des modalités d'observance variées en raison de la compréhension particulière des divers maîtres spirituels de cette époque.

La Loi, thème important dans les judaïsmes au sein desquels est né le mouvement de Jésus, fait l'objet de certaines polémiques dans les évangiles. Les auteurs de cette documentation décrivent Jésus comme un maître dont les enseignements très concrets se distinguent de la casuistique du légalisme juif (Mt 5,33-37; 23,16-22), comme un maître qui désarçonne ses adversaires quand il se retrouve dans des situations conflictuelles (Jn 8,3-11), comme un maître qui va plus loin que les légistes en donnant un nouveau fondement à l'action éthique par rapport à l'Ancien Testament et au judaïsme polymorphe de son époque (Mt 5,39-48; Lc 6,27-28.32-36). D'après ces auteurs, Jésus ne vient ni détruire la Loi, ni la consacrer comme intangible, mais lui donner par son enseignement et son comportement une forme nouvelle et définitive

(Mt 5—7). L'objet de notre étude est de présenter certains points de la Loi débattus par Jésus, d'une part, et, d'autre part, de confronter sa doctrine à celles des principaux maîtres de son époque telles que nous pouvons les reconstituer.

Les limites

Les récits évangéliques présentent Jésus comme un prédicateur itinérant que ses contemporains considèrent rarement avec indifférence (Mt 7,28; Lc 18,18-23; Jn 4,1-19.39-42). Dans son instruction, le Galiléen expose divers enseignements sur la Loi tels que la justice (Mt 5,21; Lc 12,57-59), la colère (Mt 5,21-26), la réconciliation (Mt 5,23-25; Lc 12,57-59), la vengeance (Mt 5,38-42; Lc 6,29-30), le respect du sabbat (Mt 12,1-14; Mc 2,23-28; 3,1-6; Lc 6,1-11; 13,10-17; Jn 7,22-23), le pur et l'impur (Mt 15,1-20; Mc 7,1-23), l'adultère et le divorce (Mt 5,27-32; 19,3-12; Mc 9, 43.45.47; 10,2-9; Lc 16,18), etc. Le spectre de toutes ces doctrines couvrant un éventail très large de possibilités appelle évidemment un gros investissement dans le domaine de la Loi, thème central pour toute la Bible, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament. Nous ne pouvons dans le cadre de cette présente recherche examiner en détail tous les aspects énumérés. Nous nous limiterons à l'étude de deux thèmes, le pur et l'impur, le divorce et le remariage.

La méthodologie

Les évangiles sont indéniablement les sources fondamentales pour qui veut restituer l'enseignement et la figure de Jésus. Or, ces écrits ne sont pas des recueils de procès-verbaux, de constats d'événements plus ou moins exacts ou tendancieux. Ils ne sont pas un témoignage direct sur la doctrine et la vie de Jésus. Autrement dit, ces documents ne se réfèrent pas, à proprement parler, au Jésus d'autrefois, puisque le but

de ces écrits est de proclamer le Ressuscité. Par conséquent, nous n'entendons plus dans ces ouvrages la « voix de Jésus » de façon directe, mais uniquement celle que les premiers destinataires ont entendue, au double sens du mot, et transmise en quelque sorte comme « intention de Jésus ».

Comme nous venons de le mentionner, les évangiles désirent transmettre aux lecteurs la connaissance du Christ nécessaire au salut, et non fournir une documentation historique. Ces principales références et informations sur la doctrine de Jésus ne présentent aucune notice concernant les traditions anciennes dans lesquelles la Loi a vu le jour, les idées en circulation dans les judaïsmes au tournant de notre ère et le milieu social et culturel dans lequel le Galiléen a vécu et dans lequel le christianisme primitif prit naissance. Afin de comprendre avec les yeux du lecteur du 1er siècle l'interprétation de Jésus sur les deux points de la Loi retenus et afin d'être capables de comparer sa doctrine à celle des chefs spirituels de son époque, ces notions demandent à être comprises en grand détail. C'est pourquoi, nous retournerons aux origines de la religion de son peuple depuis le commencement de son histoire au début du premier millénaire av. J.-C. jusqu'au judaïsme du 2e siècle de notre ère dans lequel s'enracine le christianisme.

Les évangiles mettent en scène l'enseignement de Jésus sur divers points de la Loi, mais ils n'exposent en aucun cas celui des chefs spirituels avec qui Jésus argumentent. Avant la ruine du Temple en l'an 70 de notre ère, le judaïsme en Palestine comme dans la diaspora offre des visages divers et contrastés, au point que nous devons parler de judaïsmes au pluriel. Les mouvements les plus divers se partagent le peuple d'Israël. L'historien juif Flavius Josèphe mentionne trois grands partis qui rassemblent les élites intellectuelles et religieuses de son temps : les sadducéens, les pharisiens et les esséniens (*A.J.* 13 §171-172).

Pour aucun des groupes religieux juifs de l'époque du Nouveau Testament, les données que l'on possède ne sont aussi insuffisantes que pour les sadducéens. Les maigres renseignements que nous avons d'eux proviennent tous des écrits de leurs

adversaires idéologiques ou du moins de milieux qui leur étaient étrangers. Pour cette raison, nous ne sommes pas en mesure de comparer la doctrine de Jésus à l'interprétation des dirigeants de ce mouvement sur les points de la Loi ciblés. Du reste, les évangiles ne portent que très peu d'attention aux sadducéens, car à la date de leur composition, ce parti n'existait plus. Nous nous concentrerons alors sur les deux derniers mouvements, les pharisiens et les esséniens.

Les adversaires de Jésus dans les discussions de son ministère public en Galilée étaient en grande partie des pharisiens qui avaient plus d'influence sur la vie religieuse dans les synagogues que n'importe quel autre groupe religieux. Quoiqu'au 1er siècle de notre ère, les pharisiens ne se présentent plus tellement comme un parti politico-religieux mais plutôt comme un ensemble de petits groupes d'observance stricte en matière légale, des textes synoptiques tels que Mt 12,1-8; Mc 3,1-6; Lc 14,1-6, et d'autres, rapportent des affrontements entre Jésus et certains membres de cette confrérie. Même si les écrits de ce corpus littéraire à propos des adeptes de ce groupement religieux ne concordent pas entièrement entre eux, il est toutefois admis, malgré cette discordance, que des pharisiens aient interrogé Jésus à propos de la Loi. C'est pourquoi, il s'avère essentiel d'accorder une étude spéciale à ce mouvement religieux.

Pour ce qui est des esséniens, les récits évangéliques ne rapportent aucun contact entre les leaders religieux de cette secte et Jésus. À l'instar des sadducéens, ce parti s'est éteint lors de la guerre juive. Mais contrairement aux sadducéens, les esséniens ont laissé en héritage l'importante bibliothèque de Qumrân, legs qui a permis une large avancée pour la connaissance de ce groupe en matière d'herméneutique concernant les points de la Loi que nous traiterons dans cette recherche. Tenir compte de ce mouvement nous apparaît donc profitable.

Au cours de notre investigation, nous utiliserons essentiellement la méthode « historico-critique »[1]. Bien sûr, par souci d'esprit scientifique et par respect pour nos ancêtres croyants, notre travail se veut le plus objectif possible. Les faits et les résultats que nous mettrons en lumière seront l'objet d'un choix que, comme historienne, nous ferons pour mettre en évidence ce que nous croirons être pertinents du point de vue historique, religieux et social.

Afin d'être en mesure de saisir les nuances ou même la signification fondamentale de l'interprétation du Galiléen sur les deux points de la Loi qui nous intéressent, nous consulterons, en premier lieu, les écrits de l'Ancien Testament, car les concepts et l'héritage ancestral consignés dans ces textes anciens contribueront à mettre en place des éléments qui permettront d'éclairer et de comprendre la doctrine de Jésus puisque son instruction s'appuie sur la religion de son peuple depuis ses origines. Pour le judaïsme du 2e siècle av. J.-C – 2e siècle ap. J.-C., nous regarderons les textes pseudépigraphiques juifs qui datent de cette période et nous scruterons aussi les manuscrits esséniens. Bien qu'aucun écrit de la littérature rabbinique ne soit contemporain du Nouveau Testament, il nous semble aussi instructif d'examiner les textes de ce corpus littéraire puisqu'ils rapportent maintes traditions qui remontent, ou même précèdent, l'époque de la rédaction des évangiles. Certains recueils, particulièrement la Mishna et les Talmud de Babylone et de Jérusalem, nous instruisent sur les idées qui circulaient dans les cercles pharisiens au temps de Jésus. En outre, ils rapportent diverses traditions qui permettront d'apprendre beaucoup sur le contexte juif du christianisme primitif. Les auteurs juifs du 1er siècle, Flavius Josèphe et Philon d'Alexandrie, représentent des témoins auxquels nous nous référerons parce que ces hommes de lettres fournissent d'autres informations pertinentes. Nous citerons divers ouvrages d'auteurs gréco-romains qui nous renseignent sur les us et coutumes de ces peuples qui, au tournant de cette période, ont influencé la nation juive qui vivait en Palestine ou en diaspora. Un autre apport

[1] En ce qui concerne cette méthode, voir l'ouvrage de O. Mainville, *La Bible au creuset de l'histoire*, Montréal, Médiaspaul, 1995.

important sera celui de l'archéologie puisque l'arrivée de cette discipline au Proche-Orient a eu un impact sur les études bibliques. Cette science a fourni des informations fort utiles pour la compréhension des judaïsmes contemporains de Jésus et a apporté des lumières considérables sur l'enracinement sociologique et culturel de la Palestine, et sur les mœurs et coutumes du monde environnant de la Palestine de l'époque biblique.

Le plan de la recherche

Notre investigation menée en trois temps comporte six chapitres au total. La première partie intitulée *Le pur et l'impur* sera consacrée à la recherche de la signification de ces concepts et à la présentation de ces thèmes dans diverses œuvres littéraires. Au premier chapitre, nous nous familiariserons avec la documentation biblique. L'étude de l'Ancien Testament permettra de connaître les institutions religieuses en matière de pureté et d'impureté dans la religion ancienne d'Israël et dans le judaïsme primitif. L'analyse du Nouveau Testament contribuera à montrer que les idées véhiculées dans le monde vétérotestamentaire continuent à être propagées dans la littérature chrétienne puisque cette documentation se coule dans la tradition du judaïsme. Au deuxième chapitre, nous nous attarderons aux écrits intertestamentaires, à la littérature rabbinique et à quelques ouvrages de la tradition judéo-hellénistique, documentation qui nous renseigne sur les pratiques et les règles de la période au cours des deux siècles qui ont précédé et qui ont suivi le ministère de Jésus..

Le mariage et le divorce sera l'objet de la deuxième partie. L'étude de l'union conjugale, thème du troisième chapitre, donnera l'occasion de connaître les quelques passages de l'Ancien Testament qui traitent de cette question dans l'ancien Israël. Nous prêterons une attention particulière aux sources juives du 2e siècle av. J.-C. au 2e siècle ap. J.-C., puis à la littérature du monde gréco-romain de la même époque puisque ces références rapportent, à la période contemporaine de Jésus et du

christianisme primitif, les us et coutumes relatives au mariage. Pour ces raisons, les mêmes ouvrages littéraires juifs serviront pour l'étude du divorce, sujet du quatrième chapitre. Ici aussi, quelques données concernant les peuples grec et romain seront rapportées car les Juifs de la Palestine et ceux de la diaspora du 1er siècle de notre ère, qui baignaient ou qui habitaient dans ce monde social et culturel, ont été influencés par les mœurs de ces deux peuples étrangers.

La troisième partie intitulée *L'Enseignement de Jésus sur la Loi* sera axée sur les controverses relatives au pur et à l'impur, et au divorce et au remariage telles que rapportées dans les écrits synoptiques. Le cinquième chapitre sera voué à l'examen de la péricope des lois alimentaires annulées en Mt 15,1-20 et en Mc 7,1-23; puis le sixième et dernier chapitre sera dédié à l'analyse de la péricope du divorce et du remariage en Mt 5,31-32 ; 19,1-12, en Mc 10,1-12 et en Lc 16,18. À partir de l'exégèse de la première péricope susmentionnée, nous ferons la différence entre le Jésus évangélique et le Jésus historique, puis nous confronterons l'enseignement du Galiléen à celui des chefs spirituels de son époque et nous émettrons quelques opinions sur le Jésus historique. Ces deux dernières étapes seront répétées au dernier chapitre.

PREMIÈRE PARTIE

LE PUR ET L'IMPUR

CHAPITRE I

LE PUR ET L'IMPUR DANS LA LITTÉRATURE BIBLIQUE

Le pur et l'impur occupe une place capitale dans le judaïsme multiforme palestinien du 1[er] siècle de notre ère, thèmes que l'on retrouve dans les premiers écrits chrétiens. Les évangiles décrivent Jésus comme un individu qui piétine nombre de lignes et de frontières culturelles de son époque. Pourquoi accorder tant d'importance à la pureté et à l'impureté, notions qui concernent non seulement les personnes mais également les lieux et les choses? Afin de mieux comprendre le milieu existentiel et religieux dans lequel le Galiléen a vécu, il importe de remonter aux origines de la religion d'Israël. Une lecture attentive de la documentation vétérotestamentaire aidera à comprendre cette question qui est débattue par Jésus dans quelques récits évangéliques.

La première partie de ce chapitre tentera de donner une définition de ces deux concepts, piliers du système symbolique juif. La deuxième section présentera les textes de l'Ancien et du Nouveau Testaments[1] qui traitent de ces notions. Enfin, la dernière subdivision exposera les deux types d'impureté que l'on rencontre dans ces deux corpus littéraires, soit l'impureté rituelle et la souillure morale.

---

[1] Les citations proviendront de *La Bible TOB*, 3[e] édition, Paris / Pierrefitte, Cerf / Société biblique française, 1989.

1.1 Les concepts de « pur » et d' « impur »

Le binôme pur / impur est une notion qui se retrouve chez les peuples dits « primitifs » et dans la plupart des religions anciennes. Dans une société, la pureté se réfère aux structures systématiques, aux classifications et aux évaluations qui façonnent les groupes sociaux[2]. L'adage « Il y a une place pour chaque chose et chaque chose a sa place » s'applique au peuple, aux lieux, aux temps, aux choses, etc. Ce qui est « à sa place » est pur, ce qui ne l'est pas est impur[3]. La distinction pureté / impureté ne se base pas sur des raisons hygiéniques, économiques (production de la nourriture), nationales (marque d'identité) ou de symbolisme cosmique[4]. Par-derrière ces deux termes, se dissimule une symbolique très ancienne, celle de la souillure, de la tache souvent liée à des types de comportements rituels, à des interdits sexuels. Cette portée symbolique de la souillure, de la tache, a permis la transposition du domaine rituel ou cultuel au domaine moral : tout mal, toute faute est symboliquement souillure, tache, impureté[5].

Le « pur » correspond donc à « propre, clair, sans mélange, vrai, complet, ordonné ». Ce qui est pur favorise la vie, l'épanouissement, la rationalité, la maîtrise de la nature. L' « impur » s'harmonise avec « sale, trouble, hybride, faux, anormal, désordonné ». Ce qui est impur mène à l'affaiblissement de la vie, à la mort, à l'absurdité. L'impur est souvent du côté de la nature mal contrôlée, de l'animalité[6].

Sur le plan religieux, les termes pureté / impureté se rapportent aux conditions rituelles et aux dispositions morales d'une personne et parfois à la nature des animaux et des objets. Les frontières entre le pur et l'impur sont poreuses : il est possible de

---

[2] M. Douglas, *De la souillure*, Paris, François Maspero (éd.), 1971, p. 91-110.
[3] J. H. Neyrey, « The Idea of Purity in Mark's Gospel » dans *Semeia* 35 (1986), p. 91.
[4] A. Schenker, « Pureté / impureté » dans *DCT*, J.-Y. Lacoste (dir.), Paris, PUF, 1998, p. 962.
[5] *Théo. L'Encyclopédie catholique pour tous*, M. Dubost (réd. en chef), Paris, Droguet-Ardant / Fayard, 1992, p. 793.
[6] P. Buis, *Le Lévitique. La Loi de sainteté*, Cahiers Évangile no 116, Paris, 2001, p. 10. J. H. Neyrey, « The Idea of Purity in Mark's Gospel » dans *Semeia* 35, p. 92-93.

passer d'un statut à un autre. Ce qui est pur peut devenir impur par souillure volontaire ou accidentelle et l'impur peut devenir pur par un processus de purification. Le problème n'est pas tant le passage d'un état à un autre, mais plutôt la manière et les circonstances dans lesquelles cette transition s'effectue[7].

Dans la Bible, l'impureté peut se contracter dans la vie quotidienne, soit par la maladie (Lv 13,1-3), soit par l'absorption d'aliments impurs (Lv 11,4-46), ou encore par le contact avec des cadavres (Nb 19,11)[8]. Il y a deux types de souillure : les erreurs involontaires (*š*[e]*gāgāh*) liées à l'oubli d'un précepte et les fautes volontaires associées à une transgression intentionnelle des lois fixées par Dieu. Également, l'impureté peut provenir des délits commis par les membres de la communauté (Nb 17,6-15). Dans ce contexte, la notion de pureté ne doit pas être comprise comme une propriété physique, mais comme une qualité morale pour se tenir dans la proximité de Dieu. La pureté est requise de la part de la communauté d'Israël pour qu'elle puisse rendre un culte à Yahvé[9].

1.2 Le système symbolique juif fondé sur la sainteté et la pureté

Le cosmos, dans la Bible hébraïque, est disposé en trois aires concentriques : l'impur, le pur et le saint. À l'extérieur, l'impur séparé du pur; au centre, le saint séparé de l'impur par le cordon sanitaire du pur qui occupe l'aire intermédiaire[10]. Selon un agencement analogue, les étrangers sont extérieurs au peuple (Lv 20,24-26; Dt 14,21), les Israélites laïques occupent la position intermédiaire entre étrangers et

---

[7] D. Luciani, *Le Lévitique. Éthique et Esthétique*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2005, p. 46. H. K. Harrington, *The Purity Texts*, London / New York, T & T Clark International, 2004, p. 8-10.
[8] Voir B. D. Chilton, « Purity » dans *DNTB*, C. A. Evans, S. E. Porter (eds), Wheaton, InterVarsity Press, 1956, p. 874.
[9] O. Artus, *Le Pentateuque*, Cahiers Évangile no 106, Paris, Cerf, 1998, p. 43. Voir également C. Hayes, « Intermarriage and Impurity in Ancient Jewish Sources » dans *HTR* 92 (1999), p. 5. B. D. Chilton, « Purity » dans *DNTB*, p. 874.
[10] A. Schenker, « Pureté / impureté » dans *DCT*, J.-Y. Lacoste (dir.), p. 961.

prêtres, et le centre est réservé au sacerdoce consacré[11]. Puisque le contact entre impur et pur pollue celui-ci, ce dispositif a pour but d'éviter toute rencontre de l'impur et du saint qui agresse et anéantit la sainteté (Lv 21,4.11-12), d'où la nécessité de maintenir l'impureté hors de cette sphère sous peine de profanation entraînant la mort (Lv 15,31;22,3; Nb 19,13.20)[12]. Dans la Bible hébraïque, la sainteté est un prédicat de Dieu (Is 1,4;5,19;41,14) qui désigne l'éclat de sa puissance, la perfection de son être, sa majesté, son caractère divin et non humain (Os 11,9), et sa sublimité morale.

Dans la Bible, la notion fondamentale du « saint / sacré », de « sanctifier / consacrer » (*qdš*)[13] signifie l'appartenance à Dieu. Est saint / sacré tout ce qui lui appartient, tout ce qui a une relation spéciale avec lui. Certaines réalités sont saintes par nature telles que le nom du Seigneur, sa résidence céleste, la « Demeure » (Ex 25,8—31,11; 35,4—38,20), Sion (Ps 2,6) ou le Temple (Ps 65,5). D'autres le sont parce que Dieu les a consacrées, par exemple le peuple choisi (Ex 19,6; Lv 20,7), le septième jour (Gn 2,3; Ex 20,8), les premiers-nés des humains ou du bétail (Ex 13,11-16; Lv 27,26; etc.), le sang[14] et la graisse des animaux domestiques (Lv 7,25-27), le lieu où Dieu se révèle à Moïse (Ex 3,2). D'autres encore sont saintes parce que l'homme les consacre tels les offrandes apportées au sanctuaire (Lv 2,1-3; 27,9-10), les jours fériés dans la

---

[11] Une illustration de ce dispositif est présentée par P. Buis dans *Le Livre des Nombres*, Cahiers Évangile no 78, Paris, Cerf, 1991, p. 11. Pour d'autres détails concernant la disposition du peuple, voir D. P. Wright, « Unclean and Clean (OT) » dans *ABD*, Volume 6, D. N. Freedman (ed.), New York, Doubleday, 1992, p. 738.

[12] A. Schenker, « Pureté / impureté » dans *DCT*, J.-Y. Lacoste (dir.), p. 961. D. P. Wright, « Unclean and Clean (OT) » dans *ibid.*, p. 729. J. Milgrom, « Rationale for Cultic Law: The Case of Impurity » dans *Semeia* 45 (1989), p. 106.

[13] « La racine *qdš*, qui relève du registre religieux, recouvre à la fois les notions de sacré et de sainteté. La Septante a rendu massivement la racine *qdš* par *hagios* et ses dérivés. Cette expression renvoie au verbe *hagiazomai* qui signifie "éprouver une crainte respectueuse", souvent avec une nuance religieuse. Ce vocable facilite le passage de la notion de sacré à celle de sainteté morale ». Dans les langues sémitiques, la racine *qdš* a aussi le sens de purification. J. Auneau, « Sainteté » dans *DCT*, J.-Y. Lacoste (dir.), p. 1043-1044.

[14] Tout le chapitre 17 du Lévitique traite du respect du sang. Le sang, symbole de la vie de tout être vivant (Lv 17,11.24; Dt 12,23), est réservé à Dieu, auteur de la vie de tous les êtres créés. C'est pourquoi le sang humain ne doit pas être versé (Gn 4,10-11) et celui des animaux ne doit pas être consommé (Gn 9,4-6). Si Israël peut répandre le sang des animaux sur l'autel, c'est pour l'absolution de ses fautes.

mesure où on les respecte et la consécration de sa personne : « soyez saints » (Lv 11,44-45)[15].

La sainteté, conférée à toute la nation israélite (Ex 19,6; Dt 7,6; 14,2; etc.) en raison du vouloir divin de faire du peuple son sanctuaire et d'habiter un peuple de fidèles (Nb 14,14), est le fruit d'une élection, d'un choix qui différencie et qui distingue Israël des autres nations pour qu'il puisse entrer en communication avec le Dieu saint. Dans la Bible hébraïque, le terme *qādôš* n'évoque pas une idée de séparation, mais celle d'appartenance. Dans la tradition sacerdotale (Ex 20—31; Lv 1—16), le terme *qādōš*, qui est lié au culte, ne concerne pas l'éthique ou une quelconque disposition spirituelle. Par le culte, la tradition sacerdotale « consacre » hommes et choses à Yahvé et à son service exclusif[16]. Dans la tradition deutéronomique, l'idée première de l'expression *'am qādôš*, « peuple saint / consacré » (Dt 7,6; 14,2.21; 26,19; 28,9), est celle d'appartenance exclusive à Yahvé sur la base de la promesse et de l'élection. La séparation d'avec les autres peuples en est une simple conséquence logique. Dans le livre d'Ésaïe, (q^{e}*dôš yiś*^{e}*rā'ēl*), « le saint d'Israël », une appellation très fréquente de Yahvé, associe l'unicité de Yahvé à sa relation avec Israël, non comme sa propriété, mais comme celui qui s'est attaché à ce peuple. Ici encore, ce n'est pas une qualité intrinsèque de Dieu qui est affirmée, mais bien une relation. En Éz 43,7-10, le vocable *qādôš*, qui reste intimement lié au culte, est plus formellement l'apanage de Yahvé. Dans cet écrit, c'est Yahvé qui se charge de manifester sa seigneurie absolue sur Israël dont les actes de « consécration », en particulier le sabbat (Éz 20,20; 44,19.24; 46,20), ne sont que la réponse cohérente. Dans l'Ancien Testament, le terme *qādôš* n'évoque donc jamais l'idée de séparation, mais celle d'une relation diagonale d'appartenance mutuelle[17].

---

[15] P. Buis, *Le Lévitique. La Loi de sainteté*, p. 7-8.

[16] C'est uniquement au sein de la communauté israélite que l'expression « mis à part » peut être employée.

[17] J. L'Hour, « qadash, ḫol, ḫalal » dans *Nouveau vocabulaire biblique*, J-P. Prévost (dir.), Paris / Montréal, Bayard / Médiaspaul, 2004, p. 165-170.

Dans le Deutéronome, l'élection comporte des obligations telles que le respect de la Loi[18] qui prend un caractère moral : elle implique l'amour du prochain. Cette élection qui entraîne une exigence morale n'est qu'une conséquence de la sainteté du peuple élu qui le conduit à se sanctifier constamment pour demeurer dans cette communion vitale et manifester ainsi aux yeux des autres nations la sainteté de Dieu[19]. L'idée de sainteté explique les nombreuses ordonnances auxquelles sont soumis les Israélites. Les multiples prescriptions de détail, qui imposent ce caractère original, se lisent dans le Lévitique (11—25), le Deutéronome (12—25) et plusieurs se retrouvent aussi dans les Nombres (15,37-40) et dans les institutions qui servent à exprimer la consécration du peuple à son Dieu, tels le lévitisme (Nb 3—4) et le naziréat (Nb 6,1-21)[20].

Pour le peuple d'Israël, la sainteté comporte deux aspects : la dimension collective (Nb 16,3) et la dimension individuelle. Dieu ne sanctifie pas son peuple simplement en déclarant « je vous sanctifie ». Il lui donne des moyens concrets d'être saint, à savoir des institutions telles qu'un sanctuaire, un sacerdoce, un rituel (Lv 1—10). La sainteté, exigence pour le peuple pris dans son ensemble, se traduit par une législation qui comporte même une fonction de répression à l'encontre de ceux qui compromettent ou violent la sainteté de la communauté[21], puisque la sainteté de Dieu lui donne pouvoir de bénir (Dt 28,1-14) et de maudire (Dt 28,15-46)[22]. Le recueil de règles de conduite (Lv 11—15; 18—25)[23] relatives aux actions concrètes et visibles s'adresse à chaque Israélite[24].

---

[18] « La Loi n'est pas loin de toi, hors d'atteinte. La parole est dans ton cœur pour que tu la mettes en pratique » (Dt 30,11-12).
[19] O. Artus, *Le Pentateuque*, p. 45-46.
[20] P. Buis, *Le Livre des Nombres*, p. 10. Nous parlerons davantage de ces deux institutions aux nos 1.3.2.1.1 et 1.3.2.1.2, p. 19-21 de ce présent chapitre.
[21] P. Buis, *Le Lévitique. La Loi de sainteté*, p. 9.
[22] M. Douglas, *De la souillure*, p. 69-76. Pour de plus amples informations sur les bénédictions et les malédictions, voir F. Garcia Lopez, *Le Deutéronome*, Cahiers Évangile no 63, Paris, Cerf, 2000, p. 50. P. Buis, *Le Lévitique. La Loi de sainteté*, p. 41-42.
[23] Il sera question de ces règles de conduite aux nos 1.3.2.2.2 —1.3.2.2.4, p. 24-27.
[24] P. Buis, *Le Lévitique. La Loi de sainteté*, p. 9.

1.2.1 Le vocabulaire du sacré et de la sainteté

Le sacré, dans toutes les religions, est l'univers de la divinité, monde totalement séparé du profane. Le sacré *(qādôš)* s'oppose au profane (*ḥol*) qui, au sens étymologique, s'applique à ce qui est situé hors du lieu sacré, du temple. Le domaine du sacré est bien délimité. Le reste de la réalité est profane, commun, disponible à tout le monde. Israël participe largement de cette mentalité. Il a le sentiment aigu que l'être humain n'existe que s'il est en relation avec les autres et surtout avec Dieu. Mais comment franchir la séparation entre le Dieu saint et l'homme? Ce rôle relève du prêtre dont la consécration lui permet d'entrer dans la sphère du sacré. La consécration, qui le voue au culte, le distingue du peuple, le sépare du profane et des activités quotidiennes pour entrer dans le sanctuaire. Et le sommet de son activité est le sacrifice. Ce mot ne signifie pas « privation » mais transformation : sacri-fier, c'est faire-sacré; ce qu'on offre passe dans le domaine de Dieu. Et en retour, le prêtre peut transmettre au peuple les dons de Dieu, c'est-à-dire le pardon, les instructions et les bénédictions[25].

Dans la Bible, le couple sacré / profane est mis en parallèle avec le duo pureté / impureté (Lv 10,10; Éz 44,23). Le mot « profane », peu utilisé dans la littérature biblique, n'a pas de nuance péjorative. Le sacré ne vise pas à empiéter sur le domaine profane; à preuve, il n'est pas considéré comme contagieux (Ag 2,12), sauf exceptions (Lv 6,11.20). Ce qui s'oppose à la sainteté, c'est le péché[26], le refus de se soumettre à l'autorité de Dieu. Et l'un de ces délits sera de profaner une chose sainte. Ainsi on profane le sabbat si on en fait un jour de travail; on profane la viande d'un sacrifice si on la mange sans s'être purifié (Lv 7,20); on profane le nom de Dieu si on fait ce qu'il interdit (Lv 20,3). La profanation, comprise comme une faute grave, est punie de

---

[25] É. Carpentier, *Pour lire l'Ancien Testament*, 12e éd., Paris, Cerf, 1990, p. 68.

[26] Différentes définitions du péché sont données par W. Günther, « Sin » dans *NIDNTT*, Volume 3, C. Brown (ed.), Exeter / Grand Rapids, The Paternoster Press / Zondervan Corporation, 1976, p. 573-586.

mort. La société doit la réprouver, et si elle omet de le faire, Dieu lui-même la sanctionnera (Lv 20,2-5)[27].

Les vocables « pur » et « impur » que l'on retrouve dans le corpus biblique sont quasiment tous liés à la croyance d'Israël en Yahvé et au culte qui lui est rendu. La distinction entre ces deux concepts repose sur la présupposition que l'impureté et Yahvé sont deux réalités inconciliables. Par conséquent, la pureté est considérée tacitement comme une règle, comme la norme qui permet à un individu de participer au culte, alors que l'impureté, hostile à Yahvé, exclut une personne du culte, voire de la communauté[28].

1.3 Le pur et l'impur dans la littérature vétérotestamentaire

En raison du caractère très vaste de cette documentation littéraire constituée sur plusieurs siècles, nous divisons ce corpus en cinq sections : l'écrit deutéronomique, les documents de la tradition sacerdotale, les ouvrages prophétiques, les livres d'Esdras et de Néhémie, et, enfin, les autres écrits bibliques et les textes sapientiaux.

1.3.1 L'écrit deutéronomique

Le Deutéronome présente à l'état disséminé certaines règles de pureté qui se rapportent à la terre donnée à Israël [le cadavre de l'homme condamné à mort par pendaison ne doit pas passer la nuit à l'arbre, car il rendra la terre impure (Dt 21,23)], aux personnes [sont exclues de la communauté d'Yahvé l'homme avec des malformations génitales, le bâtard, l'Ammonite et le Moabite (Dt 23,2-7)] et au camp

---

[27] P. Buis, *Le Lévitique. La Loi de sainteté*, p. 8.
[28] H.-G. Link, J. Schattenmann, « Pure, Clean » dans *NIDNTT*, Volume 3, p. 104.

[les guerriers devenus impurs en raison d'une pollution nocturne doivent être retranchés du groupe (Dt 23,11-12). De plus, les versets suivants précisent que, pour conserver la pureté du camp, les combattants sont tenus de déféquer loin de la tente et d'enterrer leurs selles (Dt 23, 13-15)].

Cet écrit de la tradition non sacerdotale[29] est le premier à tenter une classification des animaux purs et impurs (Dt 14,4-20), et à interdire la consommation des animaux abominables (Dt 14,3). L'impureté de l'individu est rarement mentionnée et ses causes, par exemple la sexualité (Dt 23,11; 2 S 11,4) et le deuil (Dt 26,14), sont peu précisées. Tout suggère un état transitoire qui exclut de la participation au sacré (Dt 12,15.22; 23,11; 26,14); cependant, Dt 23,12 en précise la durée et le rite de purification[30].

1.3.2 Les documents de la tradition sacerdotale[31]

Les auteurs de la tradition sacerdotale codifient les différents cas d'impureté et les rites de purification (Lv 1—16; Nb 5,1-4; 9,6-14; 35,33-34) avec une minutie qui atteint son sommet dans le rituel des eaux lustrales (Nb 19). Ces lois de pureté, qui ont fortement marqué certains textes de la période du second Temple (2 Ch 23,19; 29,16.18; 30,17; Esd 6,21; 9,11; Ne 12,30), sont rattachées au Sinaï à l'instar des lois morales. Elles sont un signe d'appartenance à Yahvé et d'obéissance à sa volonté, et comme telles, elles ont permis à Israël d'affirmer son identité au milieu des païens et de résister à leur influence (Dn 1,8.12; Jdt 10,5; 12,2; Tb 1,10-11)[32].

---

[29] La tradition non sacerdotale est la tradition centrée sur l'enseignement de la Loi. Elle renonce au plan chronologique d'une histoire des origines.
[30] Pour plus de détails, voir F. G. Lopez, *Le Deutéronome*, p. 29-46.
[31] La tradition sacerdotale est la tradition qui s'intéresse aux généalogies, aux listes et à la prédilection pour tout ce qui relève du culte et de la liturgie, du sanctuaire et du clergé.
[32] É. Lipinsky, « Pureté, impureté » dans *DEB*, Bruxelles, Brepols, 2002, p. 1087.

La pureté dans la tradition sacerdotale est la condition nécessaire qui autorise chaque Israélite à faire partie de la communauté, comprise comme assemblée cultuelle. La pureté doit donc être entendue comme une propriété physique essentielle pour se tenir dans la proximité de Dieu. La notion de pureté / impureté est proprement religieuse : elle interfère avec l'idée de sainteté / sacré.

Les écrits sacerdotaux exposent deux cycles narratifs : la période où Israël a commencé à prendre consistance lors de la traversée du désert et l'étape qui a suivi le retour des Juifs de la captivité de Babylone à Jérusalem. Les textes de la tradition sacerdotale qui nous entretiennent sur le retour de l'exil intensifient l'idée de séparation et le respect des prescriptions alimentaires, éléments qui identifient ethniquement l'élection et, culturellement, la sainteté des Juifs qui, par contact avec le Dieu saint, doivent se séparer de toute impureté afin de conserver leur identité. Si les livres des Nombres et du Lévitique rappellent le séjour au désert, c'est pour justifier les institutions que les auteurs sacerdotaux recommandent.

1.3.2.1 Le livre des Nombres

Les vocables *qādôš* (sainteté), *ḥọl* (profane), *ṭāhôr* (pur) et *ṭāmē'* (impur), qui apparaissent dans les récits et les textes législatifs de ce livre, sont intimement liés à la relation privilégiée entre Dieu et le peuple qu'il s'est choisi, peuple qu'il veut et qu'il distingue des autres nations.

Ce peuple itinérant, béni de Dieu, assujetti à sa présence, n'est pas exempt de défauts (Nb 14,1-4; 16,1-3; 17,6; 20,2-5; etc.). Ces tares déclenchent la colère de Yahvé à maintes reprises (Nb 11,1.33; 17,11; 14,37.45; 16,31-35; 21,6; voir 2 S 6,6-10), car le Dieu saint ne peut demeurer au milieu d'une communauté qui est habituellement en état de péché, état incompatible avec sa sainteté. Pour neutraliser la « colère » divine

qui menace constamment le peuple et pour l'aider à survivre, Israël possède des moyens mis à sa disposition : la prière de Moïse (Nb 11,2; 12,13; 14,13-19; 16,22; 17,10-13; 21,7-8) qui obtient la levée de la punition ou son adoucissement et l'institution de la classe sacerdotale qui permet la séparation du sacré et du profane.

La littérature des Nombres présente d'autres cas qui ne peuvent pas être supportés par le Dieu saint : les personnes frappées de maladies cutanées, celles atteintes d'un écoulement et celles souillées par un cadavre (Nb 5,2). Ces êtres doivent être retirés temporairement de la communauté (Nb 5,3-4). Quant aux individus ayant offensé involontairement Yahvé, soit en se rendant infidèles à son égard, soit en causant un tort à autrui, ils doivent réparer leur offense et se soumettre à différents rites de réparation, cérémonials qui assurent le pardon des fautes et qui permettent à ces êtres de renouer leurs liens avec la présence divine (Nb 5,5-8; 15,22-29; 19,11-13). Pour ce qui est des individus ayant transgressé intentionnellement un des commandements divins, leur faute leur est imputée : ils sont bannis de la communauté ou mis à mort (Nb 15,3).

Le livre des Nombres déclare aussi impurs certains objets tels la tente dans laquelle un individu est décédé et tout récipient ouvert qui se trouvait là, les ossements d'êtres humains et les tombeaux (Nb 19,14-17).

1.3.2.1.1 Le lévitisme

La condition de nomadisme d'Israël jusqu'à son installation en Canaan ne permet pas de monopoliser la présence de Yahvé dans un lieu saint, dans un temple fixe. La seule localisation qu'autorise le Dieu d'Israël, c'est de demeurer dans une tente au centre de son peuple en marche. Néanmoins, une série d'expériences dramatiques (Nb 16—17) démontrent que seuls les fils d'Aaron (Nb 17,25) peuvent s'approcher de la tente de la

rencontre (Nb 18,22). Pour éviter de nouveaux malheurs, le peuple est tenu à distance du sanctuaire. La classe des lévites[33] est instituée pour seconder le prêtre[34] Aaron dans ses fonctions (Nb 3,6). Ces hommes consacrés font écran entre le peuple et la présence divine (Nb 1,53; 17,11), et eux seuls peuvent obtenir l'absolution des péchés qui font peser sur la communauté la menace de la colère divine (Nb 8,19; 17,12)[35]. La différence de fonctions entre les lévites et les autres individus est matérialisée (Nb 18,1-7) parce que c'est une question de vie ou de mort comme l'explique le passage de Nb 1,53.

1.3.2.1.2 Le naziréat et les rites de purification et de désécration

Le livre des Nombres nous entretient sur une autre catégorie de personnes, les nazirs, qui, par vœu, se consacrent à Dieu pour une période déterminée (Nb 6,1-2). Pendant toute la durée de leur consécration, ces hommes ou femmes sont saints et sont tenus d'observer certains interdits tels que s'abstenir de vin, éviter de couper leurs cheveux et se soustraire à tout contact avec un mort (Nb 6,3-7). Si par hasard quelqu'un meurt à leurs côtés, des rites de purification sont prescrits pour qu'ils retrouvent leur sainteté (Nb 6,9-12). D'autres rites, comme ceux de désécration, soulignent le passage qui marque la fin de la consécration du nazir à son retour à la vie profane (Nb 6,13-21)[36].

---

[33] P. Buis donne une description concise mais très bonne de cette branche sacerdotale dans son ouvrage intitulé *Le Livre des Nombres*, p. 27-29. Pour de plus amples connaissances, voir R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Volume 2, 5e édition, Paris, Cerf, 1991, p. 213-231.

[34] Pour de bonnes informations relatives à l'origine et aux fonctions des prêtres, voir R. de Vaux, *ibid.*, p. 195-211.

[35] Ces deux fonctions sacerdotales, qui permettent au peuple de survivre, justifient leurs privilèges (Nb 16,3-8; 18,8-19).

[36] Pour plus de détails, voir P. Buis *Le Livre des Nombres*, p. 30-31. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Volume 2, p. 361-362.

Les rites de purification sont également prescrits aux combattants qui reviennent de la guerre, au butin (cuirs, tissus, objets en bois, métaux) qui a été rapporté du combat et aux prisonnières amenées par les belligérants. La purification est exigée des guerriers parce qu'ils ont tué ou touché un mort, aux objets parce qu'ils ont servi à cette fin, puis aux captives en raison de leur identité religieuse. Les rites de purification prescrits pour les personnes sont de l'ordre suivant : elles doivent vivre exclues de la communauté pendant sept jours, puis se purifier à l'eau les troisième et septième jours. Pour les objets, ils sont soumis au feu ou à l'eau selon la nature de chacun d'eux (Nb 31,16-24).

Pour effacer les impuretés qu'ils auraient pu contracter, les officiants du rituel de la vache rousse sont également soumis aux rites de purification qui consistent à laver leurs vêtements et à baigner leur corps (Nb 19,7-10.21).

1.3.2.2 Le livre du Lévitique

Le vocabulaire de la pureté (« pur, purifier, purification ») et de la sainteté (« saint, sanctifier »), et celui de l'impureté (« impur ») et de la profanation (« profaner ») abondent dans le livre du Lévitique dont la législation concerne la période du second Temple. Après l'exil, le culte et le sacerdoce constituent la médiation essentielle entre Dieu et l'être humain. Il ne faudrait pas qu'une erreur rituelle (Lv 1—10), une impureté physique (Lv 11—16) ou une infidélité morale (Lv 17—26) viennent mettre obstacle à cette communion vitale dont le Temple est le lieu de « rencontre ».

1.3.2.2.1 Les sacrifices

Pour entretenir ou rétablir sa liaison avec Dieu, le Lévitique énumère diverses catégories de sacrifices que l'Israélite peut ou doit, dans certaines circonstances, offrir à Yahvé. Les chapitres 1—3 présentent l'holocauste, *'olāh*, (Lv 1), les offrandes végétales, *minᵉḥāh*, (Lv 2) et le sacrifice de communion, *zebaḥ šᵉlāmîm*, (Lv 3)[37]. Ces rites répondent à divers impératifs de la conscience religieuse, soit comme une tentative d'entrer en relation avec Dieu, soit comme un acte d'hommage qui s'exprime par le don, la gratuité, l'échange entre Dieu et les hommes. Dieu ayant pris l'initiative de donner à Israël la vie et la terre, Israël, en reconnaissance, lui offre symboliquement dans les sacrifices et dans les offrandes, la vie et les produits de la terre[38].

En revanche, d'autres sacrifices sont obligatoires dès qu'un individu se rend compte d'une transgression, volontaire ou non, d'un des interdits de la Loi ou d'un tort causé à la collectivité ou au sanctuaire[39], puisque la violation fait peser une menace sur la communauté (Lv 4—5). Selon la gravité de la souillure contractée, différents rites de purification sont offerts pour recouvrer la pureté. Pour les impuretés majeures, ce sont les sacrifices expiatoires : le sacrifice pour le péché ou de purification, *ḥṭṭ*, (Lv 4—5,13) et le sacrifice de réparation, *'šm*, (Lv 5,14-26)[40]. Pour les impuretés

---

[37] Pour des informations relatives à la description de ces rites, à leur développement historique et à leur signification, voir R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Volume 2, p. 335-343 et, du même auteur, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris, Gabalda, 1964, p. 28-48. Voir aussi G. A. Anderson, « Sacrifice and Sacrificial Offerings » dans *ABD*, Volume 5, p. 870-886.
[38] O. Artus, *Le Pentateuque*, p. 51-52.
[39] Voir l'article de J. Milgrom, « Israel's Sanctuary. The Priestly 'Picture of Dorian Gray' » dans *RB* 83 (1976), p. 390-399.
[40] Voir R. de Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, p. 82-85 et 88-91. E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE-66 CE*, London / Philadelphia, SCM Press / Trinity Press International, 1988, p. 103-118. G. A. Anderson, « Sacrifice and Sacrificial Offerings » dans *ABD*, Volume 5, p. 873-886. D. P. Wright, « Unclean and Clean (OT) » dans *ABD*, Volume 6, p. 736-737.

mineures, l'individu doit s'isoler et se baigner[41]. Les chapitres 6—7 de cette thèse précisent des éléments du rituel qui concernent les prêtres[42].

Du détail de ces rituels, il ressort une certaine notion de la sainteté et de la pureté. Aussitôt que l'offrant pose la main sur la bête offerte, celle-ci pénètre dans la sphère du sacré. Seules les personnes pures et qualifiées peuvent manger la viande qui n'est pas brûlée. Certaines parties sont même dites « très saintes » et ne peuvent être consommées que par les prêtres dans l'enceinte du sanctuaire[43].

À ces différents sacrifices, s'ajoute le rituel annuel du Jour des Expiations, le *Yom Kippour* (Lv 16)[44], qui correspond à une grande purification du Temple et à celle du personnel cultuel, à commencer par le grand prêtre, ensuite les prêtres, puis la communauté toute entière. Ce rite obtient pour tous les Israélites l'absolution de leurs transgressions connues ou inconnues et les dégage des impuretés de toutes sortes, contractées du fait des nécessités de la vie ou par ignorance. Ce rite rétablit la consécration du peuple[45].

1.3.2.2.2 Les lois de pureté

Les chapitres 11—15 du Lévitique énumèrent diverses catégories d'impuretés. La première série concerne les aliments impurs et divers objets (Lv 11), la deuxième liste se rapporte à l'impureté de la femme après un accouchement (Lv 12), la troisième

---

[41] « Dans 600 litres d'eau selon un targum de Lv 17,15. D'où, à l'époque du Nouveau Testament, l'installation de baignoires rituelles dans les maisons. Les plus pauvres se contentaient de simples lavages ou aspersions (Mc 7,2-4). » P. Buis, *Le Lévitique. La Loi de sainteté*, p. 11.
[42] Voir no 1.3.2.2.3, p. 26.
[43] P. Buis, *Le Lévitique. La Loi de sainteté*, p. 11-14.
[44] P. Buis, *ibid.*, p. 19-21. R. de Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, p. 86-87 et *Les institutions de l'Ancien Testament*, Volume 2, p. 415-420.
[45] O. Artus, *Le Pentateuque*, p. 43-44.

législation traite des maladies de la peau et de la moisissure (Lv 13—14)[46], puis la quatrième ordonnance vise l'impureté sexuelle de l'homme et de la femme (Lv 15). À partir de cette classification, la tradition sacerdotale interprète la séparation pureté / impureté comme condition préalable à la sainteté.

La distinction entre les animaux purs et les animaux impurs occupe un grand nombre de commandements du livre du Lévitique (voir Dt 14,3-21). Les principes qui ont présidé à cette classification demeurent encore aujourd'hui largement obscurs. La division des animaux terrestres, aériens et marins, en purs et impurs (Lv 11), ne peut pas s'expliquer que par les motifs hygiénique ou esthétique, ceux qui paraissent répugnants, mauvais à l'homme. Cette discrimination peut être attribuée également à des motivations théologique et culturelle. Sont estimés « purs » les animaux qui sont offerts à Dieu, par exemple ceux qui ont le sabot fendu et qui ruminent (bovins, ovins, caprins), les columbidés (pigeons et colombes), les gallinacés[47], et « impurs », les carnassiers et ceux que les païens considèrent comme sacrés, par exemple le porc qui sert au culte d'Adonis-Tammouz[48], les oiseaux de proie et les animaux marins dépourvus de nageoires et d'écailles. Peut-être que les animaux jugés « impurs » sont associés symboliquement à des puissances menaçantes, croyances qui remontent à un lointain passé[49]. Mais ces spéculations n'expliquent pas tous les interdits qui apparaissent dans ce chapitre. Le Lévitique dresse aussi une liste d'objets susceptibles d'impureté. Les ustensiles, les vêtements, une peau ou un sac, des récipients et leur contenu, un four ou un réchaud deviennent souillés au contact du cadavre d'une

---

[46] Le mot « lèpre », que l'on rencontre dans plusieurs Bibles, provient du terme *lepra* qui apparaît dans la Septante. Or, ce vocable grec, qui traduit le mot hébreu *ṣāra'at*, réfère à un état squameux, croûteux de la peau et non à la maladie de Hansen. En outre, le terme *ṣāra'at* est également employé pour désigner la moisissure qui corrode les vêtements et les murs des maisons. Les infections cutanées décrites au chapitre 13 du Lévitique correspondent aux différentes affections telles que l'eczéma, le psoriasis ou encore le zona.

[47] P. Buis, *Le Lévitique. La Loi de sainteté*, p. 17. É. et R. Burnet, « Les animaux et la Bible » dans *Le bestiaire symbolique et fantastique*, *MdB* Hors-série (Hiver 2011), p. 14.

[48] Probablement pour montrer qu'Israël refuse les animaux qui symbolisent les religions étrangères. H.-G. Link, J. Schattenmann, « Pure, Clean » dans *NIDNTT*, Volume 3, p. 104.

[49] *La Bible TOB*, p. 231, note b.

bestiole impure (Lv 11,32-38); puis les lits, les sièges ou tout autre objet touchés par des personnes impures rituellement (Lv 15,1-27).

La réglementation de Lv 12—15 offre aux êtres humains des moyens de se libérer de différents types de souillure. Les rites de purification visent à rétablir le contact avec Dieu et à réintégrer les individus dans la vie normale de la communauté. La femme accouchée, les personnes atteintes d'éruptions cutanées, les hommes souillés d'un épanchement séminal (Lv 15,16), la femme et l'homme qui ont eu des relations sexuelles (Lv 15,18), puis les femmes qui ont accouché doivent se purifier à l'eau. De plus, celles-ci sont tenues d'offrir après un certain nombre de jours un holocauste et un sacrifice pour le péché, offrandes accompagnées du rite d'absolution par le prêtre (Lv 12,1-8; 15,14-15.29-30). Outre ces deux sacrifices, les individus guéris d'éruptions cutanées doivent présenter un sacrifice de réparation (Lv 14,1-32). À noter que les impuretés relatives aux pertes séminales et aux relations sexuelles (Lv 15,16.18) cessent d'elles-mêmes à la tombée de la nuit (Lv 15,10).

Les objets n'échappent pas à la purification. Les vêtements souillés par une tache de moisissures qui prend de l'extension doivent être brûlés (Lv 13,52.55.57). Ceux frappés d'une altération quelconque sont, à deux reprises, nettoyés à l'eau (Lv 13,58). Pour purifier les maisons de leur moisissure, le prêtre effectue sept aspersions de sang qui provient d'un oiseau égorgé et effectue le rite d'absolution (Lv 14,49-53). Les ablutions sont également prescrites pour la purification des contenants, des ustensiles et des vêtements souillés par tout autre contact impur (Lv 11,25.28.32.40; 15,5-8.10-16.21-22.27; 22,6). Tout vase d'argile, qui est touché par un homme atteint d'écoulement, doit être détruit, tandis que tout récipient de bois doit être lavé (Lv 15,12). L'eau sert aussi à effacer une contagion du sacré. Ainsi, le vase de métal dans lequel a cuit la viande du sacrifice doit être frotté et lavé à grande eau; si c'est un vase d'argile, il doit être brisé (Lv 6,21). Au Jour des Expiations, le grand prêtre qui a pénétré dans le Saint des Saints doit changer ses vêtements et se baigner, l'homme qui

a conduit le bouc au désert et celui qui a brûlé les victimes offertes en sacrifice pour le péché sont tenus de laver leurs vêtements et de se baigner (Lv 16,23-28).

1.3.2.2.3 La pureté rituelle des prêtres

Lv 21—22 (voir Ex 30,17-21), prolongement des chapitres 6—7, présente une série de lois relatives aux prêtres, qui concernent la vie privée de ces derniers et les empêchements au sacerdoce, tandis que d'autres interdits se rapportent à la consommation des sacrifices. Ces ordonnances sont toutes commandées par l'exigence de sainteté et de pureté. Cette condition est réclamée à ces hommes consacrés à Dieu non parce qu'ils sont appelés à une sainteté et à une pureté intrinsèquement plus grandes que les autres membres d'Israël, mais parce qu'ils mettent le peuple en contact avec le Dieu saint et qu'ils présentent la nourriture au Seigneur (Lv 21,6). Les membres du sacerdoce sont donc contraints à prendre davantage de précautions et à adopter des mesures de protection plus strictes[50] afin de préserver la séparation entre le sacré et le profane, le pur et l'impur (Lv 10,10; voir Éz 44,23). C'est pourquoi, au chapitre 21 du livre du Lévitique, les versets 1-3 ordonnent formellement aux prêtres de limiter leur contact avec les cadavres, les versets 7.13-14 leur interdisent l'union conjugale avec une veuve, une femme profanée, répudiée ou prostituée et les versets 17-21 excluent du sacerdoce tout homme ayant une anomalie physique. Bien qu'ils ne soient pas exempts des impuretés rituelles (Lv 22,4-7), les prêtres sont rigoureusement avertis de ne pas consommer des offrandes saintes quand ils sont en état d'impureté (Lv 7,20-21) et de ne pas entrer dans les enceintes sacrées (Lv 21,23)[51].

---

[50] D. Luciani, *Le Lévitique. Éthique et Esthétique*, p. 56.
[51] J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford, University Press, 2000, p. 24.

1.3.2.2.4 La Loi de sainteté

La Loi de sainteté marque un tournant important en faisant des lois de pureté des exigences de sainteté. Puisque le Seigneur est un Dieu vivant et saint (Lv 11,44-45; 19,2; 20,7.26; 21,8), la nation qu'il a choisie, qu'il a mise à part pour lui et qui lui est consacrée, doit rechercher tout ce qui facilite la communion avec Dieu et éviter tout ce qui, physiquement ou moralement, met obstacle à cette communion vitale : se soustraire à la consommation du sang qui est le siège de la vie donnée par Dieu (Lv 17); refuser toutes relations sexuelles anormales (Lv 18); respecter Dieu en tant que seule divinité et l'être humain en tant que créature de Dieu (Lv 19); assurer la dignité du sacerdoce (Lv 21) et des sacrifices (Lv 22); puis célébrer fidèlement les fêtes (Lv 23) et les années saintes (Lv 25).

1.3.3 Les ouvrages prophétiques

Les termes pur / impur sont souvent employés par les prophètes préexiliques et postexiliques. Les premiers qualifient d'impurs le culte des faux dieux et Israël qui se prostitue avec eux (Os 5,3; 6,10; Jr 2,7.23; 7,30; 13,27; 19,13; 32,34) dont le châtiment sera l'exil en terre impure où on ne peut adorer Yahvé (Am 7,17), où on mange des mets impurs (Os 9,3-4). Dans la bouche de certains prophètes, le vocable « impureté » désigne la mauvaise conduite d'Israël (Is 1,15-16; 6,5; Jr 3,2; 4,14; 13,27) ou revêt le sens de « crime » (Jr 33,8) et de « péché » (Éz 39,23). Pour Ésaïe, la pureté est indispensable pour approcher Yahvé (És 6,3-5) qui est entouré de sainteté (És 6,3). Il tient pour impurs l'argent et l'or qui recouvrent les idoles en raison de leur consécration aux faux dieux (És .30,22). Le même souci de pureté inspire Ézéchiel qui, plus radicalement qu'Osée, Jérémie et Ésaïe, dénonce les meurtres (Éz 36,17-18a), les compromissions d'Israël avec les faux dieux comme

impuretés (Éz 20,30-31.43; 22,3-4; 23,7.13.30; 36,18b) et qui exprime le salut en termes de purification qui dépasse le point de vue rituel (Éz 36,25-28). Soucieux de la sainteté du Temple où Yahvé réside au milieu de son peuple (Éz 43,7a), Ézéchiel écarte le voisinage des palais et tombeaux royaux (Éz 43,7b-9), et les incirconcis (Éz 44,4-9). Il s'intéresse à la pureté des prêtres (Éz 44,22.25-27) qui reçoivent par ailleurs la mission d'enseigner la distinction du sacré et du profane, du pur et de l'impur (Éz 44,23). Certains prophètes utilisent les vocables « sanctification » / « consécration » pour qualifier soit la guerre, soit les hommes qui y participent (És 13,3; Jr 6,4; 22,7; 51,27-28; Jl 4,9)[52].

La préoccupation de pureté inspire les prophètes du retour d'exil. L'impureté concerne les exilés qui reviennent à Jérusalem et les objets cultuels (És 52,11), le culte, la nécromancie et les interdits alimentaires (És 65,2-5; 66,3; Ag 2,10-14).

1.3.4 Les livres d'Esdras et de Néhémie

Les livres d'Esdras et de Néhémie relatent les événements qui ont marqué l'émergence de nouvelles pratiques religieuses au retour de l'exil. Les trois centres de préoccupations mis en relief dans ces écrits sont la Loi, le Temple et la ville de Jérusalem, puis la communauté du peuple de Dieu[53]. Les deux personnages venant de Babylone sont officiellement mandatés par Artaxerxès, l'un comme scribe (Esd 7,1-6.10) et l'autre comme gouverneur (Ne 5,14). Comme le voulaient les Perses pour les peuples soumis, ces réformateurs placent la Loi, les cinq « livres de Moïse », comme référence première de l'identité juive (Esd 9,1-2; 10,2-17; Ne 13,1-9.23-30), le culte étant lui-même assujetti à cette Loi (Esd 6,19-22; Ne 8).

---

[52] Joël est un prophète postexilique. S'il est placé ici, c'est en raison du thème.

[53] Le bref historique qui suit, permettra de mieux comprendre le système de pureté / sainteté prôné par les pharisiens.

En revenant de captivité, le peuple entreprend la reconstruction du Temple, [reconstitution qui s'opère malgré d'énormes difficultés (Esd 5—6,1-18)], symbole réel et matériel de la présence divine au milieu de son peuple, le lieu où le culte peut être célébré. D'où l'importance accordée à tout ce qui concerne le sacerdoce (Esd 2,36-39), les lévites et la totalité du personnel attaché au lieu saint (Esd 2,40-63)[54], de même qu'à tout ce qui touche aux objets cultuels et aux offrandes (Esd 1,9-11; 2,68-69), et surtout à l'autel qui est rétabli en premier lieu pour y offrir les sacrifices (Esd 3,2-6).

La présence du Temple est inséparable de la ville elle-même, ville sainte pour le présent et l'avenir. Pour redonner l'importance à la capitale juive, Néhémie entreprend des travaux de restauration : il fait reconstruire la muraille en ruine (Ne 6,1-19), il prend des mesures pour repeupler la ville désertée par beaucoup au profit de la campagne (Ne 11,1-36) et pour faire respecter le sabbat (Ne 13,15-22) afin que Jérusalem retrouve sa qualité de ville sainte.

Mais Jérusalem n'a de signification réelle que par les êtres qui vivent en ce lieu et qui constituent la communauté du peuple de Dieu. Or, cette collectivité secouée par l'exil est restaurée sur sa véritable base qui est l'obéissance à la Loi de Dieu. La fidélité aux commandements divins et le concept de sainteté, deux principes inséparables, montrent que l'appartenance au « peuple élu » relève d'un choix de vie dont le maître-mot des réformes d'Esdras et de Néhémie est de « se séparer des gens du pays » (Esd 9,1-2; comparer Esd 6,21 et Ex 12,43; Ne 13,3) pour participer à la sainteté de Dieu. D'où le combat contre les mariages mixtes qui remet en vigueur des interdictions anciennes (Ex 34,16; Dt 7,3-5). L'obéissance à la Loi divine explique le pourquoi des mesures parfois sévères ordonnées par les deux hommes pour ramener le peuple au

[54] En ce qui a trait à la sainteté du Temple, E. P. Sanders fournit des informations intéressantes aux pages 70-72 de son ouvrage intitulé *Judaism: Practice & Belief 63 BCE – 66 CE*. En outre, aux pages 72-76, il donne des renseignements concernant la pureté des Gentils et leur accès au Temple.

respect des fêtes (Esd 6,19-22), du sabbat, des obligations relatives aux offrandes et aux dîmes pour le culte et le sacerdoce (Ne 10,1-40; 12,1-47; 13,1-22)[55].

1.3.4.1 L'opposition au mariage des femmes étrangères

La question de pureté / impureté rituelle et morale[56] est une préoccupation éminente chez Esdras (6,19.21; 9,1.10-14; 10,1-11) comme chez Néhémie (9,1-35; 13,15-18.30). Pour ramener la pureté de la foi, Esdras (10,1-44) et Néhémie (13,23-30) obligent les Juifs qui ont épousé des femmes étrangères à les répudier. L'opposition des réformateurs à ces unions ne concerne pas l'impureté rituelle (le statut païen) de ces femmes étrangères puisque ces textes ne s'adressent qu'à la gent féminine et ne font aucune allusion à l'impureté de *tous* les Gentils. Les passages en question ne font pas écho aux traditions sacerdotales relatives à l'impureté rituelle, mais à celles de Dt 7,1-4 (voir Ex 34,15-16) qui interdisent les alliances avec les femmes étrangères qui représentent un danger pour les fils d'Israël, celui de les détourner de Dieu pour servir des divinités étrangères[57]. Par conséquent, cette interdiction regarde l'impureté morale causée par l'idolâtrie (Lv 18,21; 20,1) qui est d'ailleurs explicitement mentionnée en Esd 9,1-3.10-12. Le verset 11, qui fait écho à Lv 18,25-26, spécifie clairement que la terre est aussi impure. Les femmes étrangères sont donc perçues comme une menace morale à la population locale (Esd 9,1.11; Ne 13,26); elles sont une source de péché pour les Juifs (Ne 13,26)[58]. Tel que susdit, l'idolâtrie des épouses étrangères souille la

---

[55] *La Bible TOB*, p. 1749-1750. Voir également A. Paul, *Les manuscrits de la mer Morte*, Paris, Bayard, 2000, p. 165-168. P. Abadie, « Esdras et Néhémie entre histoire et fiction » dans *MdB* 187 (2009), p. 44-47. L'auteur a produit un bon résumé de ces deux livres. Il traite également des énigmes que ces deux ouvrages posent à l'historien.

[56] Ces deux types d'impureté seront étudiés aux nos 1.5.1, p. 36-37, et 1.5.2, p. 41-43.

[57] Tel fut le cas de Salomon (1 R 11,13) et d'Akhab (1 R 16,30-33).

[58] Par ailleurs, dans la Bible, contrairement aux réformes rigoureuses d'Esdras et de Néhémie, le livre de Ruth, bien que la date du manuscrit reste encore très discutée, raconte l'union d'un Juif avec une païenne !

terre d'Israël et menace la pureté morale de la communauté juive. C'est pourquoi ces mariages sont défendus par Esdras et Néhémie[59].

1.3.5 Les autres écrits bibliques et les textes sapientiaux

Les utilisations du vocabulaire *ṭāhôr / ṭāmē'* (pur / impur), *qᵉdôšîm* (sanctifiés), bien que rares dans les autres écrits bibliques, apparaissent dans le récit du déluge qui distingue les animaux purs et non purs (Gn 7,2.8)[60] offerts en sacrifice à Yahvé (Gn 8,20). La narration qui relate la pérégrination de Jacob, de Sichem à Mamré, connaît l'impureté des idoles (Gn 35,2). Avant d'entreprendre une campagne militaire, les soldats d'Israël doivent se sanctifier (Jos 3,5; 7,13). La mère de Samson ne peut rien manger d'impur en raison de la consécration de son fils à Dieu (Jg 13,7). David ne participe pas au repas de la néoménie parce qu'il n'est pas pur (1 S 20,25-26). Plus loin dans ce livre, il est question de pain consacré ou pain d'oblations, de la pureté des combattants de David, c'est-à-dire de la chasteté de ses hommes et de lui-même (1 S 21,4-6), fait caractéristique de la guerre sainte. Cette abstinence requise des guerriers est également attestée chez Urie lorsqu'il refuse de coucher avec sa femme pendant que les militaires sont en campagne contre les Ammonites (2 S 11,11). Encore en 1 S, un texte relate que les terres étrangères sont impures et que l'idolâtrie est condamnée (26,19-20). Puis, 2 Samuel rapporte que Bethsabée se purifie de son impureté [les menstrues (11,4)] et parle de la pureté des mains (22,21).

Le peuple juif, qui a perdu son indépendance nationale, jouit toutefois sous les souverains perses et grecs de la liberté religieuse, et ce, jusqu'à la persécution du roi

---

[59] J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, p. 43-45. Voir l'article de C. Hayes « Intermarriage and Impurity in Ancient Jewish Sources » dans *HTR* 92, p, 6-14. Voir aussi l'article de J.-J. Lavoie intitulé « Aux origines de l'interdit des mariages mixtes » dans *Theoforum* 43 (2012), p. 243-267, particulièrement les pages 243-250. L'auteur traite aussi de l'interdiction des mariages mixtes sous d'autres aspects.

[60] Cette distinction ne semble pas exclure certaines espèces du régime alimentaire humain.

Antiochus IV Épiphane. Au cours du règne de ce dernier, il y eut des apostats (1 M 1,10-15; 2 M 4,7-17) et aussi des martyrs (1 M 1,62-63) dont l'héroïsme a affermi la résistance religieuse (1 M 3,1-9; 2 M 8). En 167 avant notre ère, Épiphane s'empare des richesses du Temple de Jérusalem et, par la suite, il oblige les Juifs à abandonner leur foi et leur Loi. D'où l'utilisation des vocables rattachés au concept du pur et de l'impur que l'on retrouve dans les livres des Maccabées : interdiction de la circoncision, obligation de sacrifier aux idoles, violation du sabbat et des fêtes, souillure du sanctuaire et des choses saintes, sacrifices de porcs et contrainte de manger des animaux impurs, abominations venant de toutes sortes d'impuretés, honte, profanation de l'autel des holocaustes, purification du Temple, pureté des prêtres, etc. (1 M 1,41-63; 4,36-58; 2 M 6,1-11.18-20; 7).

Des expressions semblables apparaissent dans d'autres narrations. Dn 1,8-16 montre le jeune homme soucieux, en son exil, de ne pas se souiller avec l'alimentation et la boisson du roi pour respecter les règles de pureté. Le chapitre 3 de cet écrit présente les trois compagnons de Daniel jetés au feu en raison de leur refus de se soumettre à l'idolâtrie. Le chapitre 6 met encore en scène le jeune Juif qui refuse le culte rendu au roi par fidélité à Dieu.

La terminologie relative au pur et à l'impur se retrouve dans le livre de Judith où il est question de consécration des objets destinés au culte, à l'autel et à la Maison de Dieu (Jdt 4,3.12), de profanation du lieu saint et d'outrage triomphant des païens (Jdt 5,20), du respect des interdits alimentaires (Jdt 11,12-15;12,2-3) et de la purification du peuple (Jdt 16,18). Le livre d'Esther mentionne le culte offert au roi et à son représentant (Est 3,2), et aux divinités étrangères (Est 4,C18)[61], le respect des lois divines (Est 3,8) par la nation qui se met à part (Est 3,B5) ou qui est choisie par Dieu (Est 4,C16), de la jeune reine qui clame son dégoût de la gloire des sans Loi, du lit

[61] Les lettres « B » et « C », qui précèdent les versets, indiquent que ces références proviennent de la version grecque du livre d'Esther.

des païens et des tables royales (Est 4,C26-28). Quand l'hellénisme pousse à la fusion des peuples, la communauté juive garde ce souci d'une identité religieuse qu'il ne parvient pas à dissocier de l'identité ethnique. Tobit rappelle sa fidélité aux lois divines (Tb 1,6-8.10-12; 2,9), recommande à son fils Tobias de respecter la Loi mosaïque et de fuir toute forme de péché (Tb 4,3-5.21), souligne sa liaison avec une femme de la descendance d'Israël (Tb 1,9) et enjoint à son fils d'épouser une fille du sang de ses pères (Tb 4,12; voir 6,16.19).

Baruch reprend les termes « fureur et colère de Dieu » (Ba 1,13; voir Nb 11,1) et, dans sa prière pénitentielle, il confesse la violation des commandements de Dieu, transgression relative à l'impureté morale puisque la terre est vidée de ses habitants (Ba 1,15-25). Les Psaumes ne font que deux allusions historiques à l'impureté morale (Ps 79,1; 106,39). Cependant, ils insistent sur la pureté des mains (Ps 18,21; 26,6; 73,13; voir 2 S 22,21.25; Dt 21,6-7), du cœur (Ps 24,4; 51,12; 73,1.13), ne mettant d'autre condition à la rencontre de Yahvé au Temple que la fidélité morale (Ps 15; 24,3-4)[62]. Enfin, certains écrits de sagesse traitent de la pureté rituelle (Jb 9,30; Qo 9,2) et de la pureté morale (Pr 15,26; 20,9; Jb 4,17).

1.4 Le pur et l'impur dans la littérature néotestamentaire

Dans les judaïsmes contemporains de Jésus comme dans la religion ancienne d'Israël, l'individu doit être en état de pureté s'il souhaite être en communion avec Dieu et s'il désire participer au culte. Il n'est donc pas étonnant de croiser dans la littérature néotestamentaire les termes « sainteté, pureté / impur / impureté ».

---

[62] É. Lipinsky, « Pureté, impureté » dans *DEB*, p. 1087.

1.4.1 Les vocables « saint, sainteté, sanctifier / pureté »

À l'instar de la littérature vétérotestamentaire, les expressions « saint (*hagios*), sainteté (*hagiōsynē*), sanctifier (*hagiazō*), sanctification (*hagiasmos*) », qui truffent la tradition néotestamentaire, désignent ce qui appartient en propre au monde divin. Ces termes sont appliqués à Dieu (Mt 5,48; Jn 17,11; 1 P 1,15; 1 Jn 3,3) et à son nom (Mt 6,9; Lc 1,49;11,2), au Christ (Mc 1,24; Lc 4,34; Jn 6,69; 10,36; Ac 3,14; 4,27.30; He 7,26; 1 Jn 2,20; Ap 3,7), puis à l'Esprit (Mt 3,11; Mc 1,8; Lc 1,35; 3,16.22; Jn 1,33; Ac 15,3; 1 Th 1,5-6). Ce qualificatif est également attribué aux chrétiens (Ac 9,13; Rm 1,7; 8,27; 1 Co 1,2; 6,1-2; 7,34; 2 Co 1,1; 6,16; Ep 1,4; 1 P 2,9), à des anges (Ac 10,22) et à des objets (Ac 6,13; 21,28; 1 Co 3,17). Cet attribut pour désigner les chrétiens indique qu'ils détiennent la sainteté par leur filiation à Dieu (2 Co 7,1), qu'ils sont consacrés à Dieu (Tt 2,14; 1 P 2,9) et qu'ils doivent refléter son caractère (1 P 1,15-16), état désiré par Dieu (1 Th 4,3.7).

Pour ce qui est des vocables « pur (*katharos*), purifier (*katharizō*), purification (*katharismos*) », le premier terme concerne les aspects matériel [les aliments (Mc 7,19; Ac 10,9-16; 11,5-10; 15,9.20.29) et les vêtements (Ap 15,6)], religieux (Mt 8,4; Lc 17,14) et spirituel (Mt 5,8; Lc 11,39; Ac 15,9; 1 Tm 1,5; 2 Tm 2,22; Jc 4,8; 1 P 1,22). Le deuxième mot est en relation avec la guérison d'un lépreux (Mt 8,3; Mc 1,40-44; Lc 5,12-14) et le nettoyage des coupes, des cruches et des plats (Mt 23,25-26; Mc 7,4; voir Lv 11,32). Si le terme « purifier » n'apparaît pas dans l'épisode des vendeurs chassés du Temple (Mt 21,12-13; Mc 11,15-17; Lc 19,45-46; Jn 2,14-16), l'intervention de Jésus correspond toutefois à une purification de la Demeure de Dieu, lieu qui a perdu sa fonction initiale de « maison de prière » au profit d'un poste de commerce qualifié de « caverne de voleurs ». Contrairement aux Synoptiques, l'évangile selon Jean s'attarde très peu au thème de la pureté rituelle. Néanmoins, les cruches remplies d'eau aux noces de Cana (Jn 2,1-11) sont un indice de purification rituelle, laquelle est notée sans équivoque en 11,55. Quant à la purification intérieure,

elle est considérée dans cet évangile et dans un écrit épistolaire comme l'œuvre du Père ou du Christ (Jn 13,6-7; 15,3; 1 Jn 1,7.9; He 1,3).

1.4.2 Les expressions « impur / impureté »

Les locutions « impur (*akathartos*, *koinos*) / impureté, souillure (*akatharsia*) » abondent dans la littérature chrétienne. Le terme « impur » caractérise les Juifs impurs dans leur corps [les femmes ayant leurs règles (Mt 9,18-26; Mc 5,21-34; Lc 8,40-56; voir Lv 15,25), les délaissés de la société en raison de leur maladie ou d'un manque d'intégrité physique (Mt 8,1-4; 15,30-31; Mc 1,40-45; 7,31-37; Lc 5,12-16; 14,1,6.13; 17,11-14; voir Lv 21,16-24)], les individus impurs moralement [les collecteurs de taxe et les pécheurs (Mt 9,10-13; Lc 7,39; 15,1-2)], les Juifs non observants [Jésus (Jn 7,15.49) et les apôtres (Ac 4,13)], les personnes décédées (Mt 9,24-25; Mc 5,39-41; Lc 7,12; 8,52-54; Jn 11,17), les Samaritains (Lc 9,52; Jn 4,9), les païens (Mt 8,8; 15,22-28; Lc 7,7; Jn 18,28; Ac 10,28; Ga 2,12.14-15) et leur territoire (Mt 15,21; 19,1; Mc 4,35; 7,24.31). Ce vocable est également employé pour évoquer l'impureté des mains (Mt 15,2; Mc 7,2-3), les tabous alimentaires (Ac 10,14; 11,3; Rm 14,14.20; Ga 2,12; 1 Th 4,3) et les lieux (Jn 18,28), puis pour symboliser le péché, particulièrement la corruption du cœur (Mc 7,21-23; Mt 15,18-19). Cet aspect moral que l'on retrouve aussi en Luc (Ac 15,20.29) et Jean (Ap 21,27) est fort souligné dans la littérature paulinienne. Le vocable « impureté » désigne l'immoralité des Gentils (Rm 1,24; 6,19; 1 Co 5,11; 2 Co 12,21; Gal 5,19-21; Ep 4,19; 5,3.5; Col 3,5; 1 Th 4,7), impureté qui les sépare de Dieu (Rm 1,24-25; Ep 4,9; 5,3.5). Passons maintenant aux deux catégories d'impureté que l'on retrouve dans la littérature vétérotestamentaire.

1.5 L'impureté rituelle et l'impureté morale

Lv 11—15 et Nb 19 décrivent une forme de souillure dite contagieuse et éphémère, dont l'individu doit se protéger en s'en écartant ou se libérer en se purifiant. Nous qualifions cette souillure d'« impureté rituelle ». Lv 17—26 expose une autre catégorie de souillure qui est associée au péché. Nous nommons celle-ci « impureté morale ». Bien que ces deux tournures n'apparaissent pas dans les écrits bibliques, cette terminologie permet de montrer la nature différente de ces deux groupes d'impuretés dans la religion d'Israël. En plus d'exprimer la nuance de ces deux types de souillures, ces expressions traduisent également l'interrelation qui existe entre ces deux espèces d'impuretés. En outre, comme les deux termes sont des adjectifs de la même famille que les adverbes « rituellement » et « moralement », ils permettent de mieux saisir ce qui relève d'un « état » ou d'un « péché ». Finalement, en raison du rôle important des rites pour le recouvrement de la pureté rituelle, le terme « rituel » est dans ce contexte un vocable approprié et utile. En revanche, ce mot pose quelque problème puisque les rites jouent aussi un rôle important, bien que différent, dans le retour à la pureté morale. Si le mot « rituel » n'est pas le vocable parfait, il est cependant le meilleur terme que nous pouvons utiliser[63]. Voyons les particularités de ces deux types d'impureté.

1.5.1 L'impureté rituelle

Ce type d'impureté, contractée involontairement (Lv 12,2.5) ou inconsciemment (Nb 19,14-15) ou par obligation (enterrer les morts, se reproduire) affecte aussi bien les lieux, les choses, les animaux que les personnes[64]. Dans certains cas, les êtres impurs

---

[63] J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, p. 22-23. H. K. Harrington, *The Purity Texts*, p. 10-12.
[64] Voir no 1.3.2.1, p. 18-19.

peuvent modifier l'état des individus ou des objets qui les entourent. L'impureté rituelle n'indique pas, de soi, de qualification morale, mais un état d'inaptitude au culte et à la vie de la communauté cultuelle. À l'instar des maladies, cette souillure est contagieuse et présente divers degrés de gravité qui impliquent des conséquences : elle oblige plus ou moins l'impur à s'isoler de la société (Lv 7,27; 13,4-5.21.31.33), elle interdit de toucher des objets consacrés et de manger des aliments consacrés (Lv 12,4), puis de fréquenter des lieux saints (Nb 19,20) parce que Yahvé, le Saint par excellence, n'admet en sa présence que les individus dont la pureté et, corrélativement, la sainteté sont suffisantes. La personne impure exclue de toute assemblée cultuelle n'est toutefois pas pour autant coupée de Dieu : elle peut prier puisque cette impureté n'est pas un péché[65].

Les modalités du rétablissement de la pureté rituelle si celle-ci vient à être perdue sont les sacrifices (Lv 12,6), les ablutions (Nb 19,12), et les bains (Nb 19,19; Lv 14,8; 15,27; 17,15)[66]. Cependant, les rites ne sont pas toujours suffisants : même après le rite de purification, une personne peut rester impure jusqu'au soir (Lv 15,5). Et la durée de ces impuretés diffère selon les processus de purification requis. Comme les subtilités de ces lois ne sont pas de notre intérêt en ce moment[67], dirigeons notre attention sur les trois caractéristiques de la souillure rituelle : les sources de l'impureté, la disculpation de l'individu parce que la souillure rituelle n'est pas un péché et la contagion temporaire de cette impureté[68].

---

[65] P. Buis, *Le Lévitique. La Loi de sainteté*, p. 11. É. Lipinsky, « Pureté, impureté » dans *DEB*, p. 1086.
[66] Voir nos 1.3.2.1, p. 18-19; 1.3.2.2.1, p. 22-23; 1.3.2.2.2, p. 25-26.
[67] Pour des informations à ce sujet, voir T. Frymer-Kensy, « Pollution, Purification, and Purgation in Biblical Israel » dans *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of his Sixtieth Birthday*, C. L. Meyers (ed.) and M. O'Connor, Winona Lake, Ind.: Eisenbraums, 1983, p. 399-410. D. P. Wright, « The Spectrum of Priestly Impurity » dans *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, Sheffield, JSOT Press, 1991, p. 150-181. E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies,* London, SCM Press, 1990, p. 131-254. D. Z. Hoffman, Das Buch *Leviticus*, Volume 1, Berlin, M. Poppelauer, 1905, p. 303-308. Ces quatre auteurs sont cités par J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism,* p. 171, note 12.
[68] J. Klawans, *ibid.,* p. 23.

1.5.1.1 Les sources de l'impureté rituelle

L'impureté rituelle, généralement plus ou moins inévitable et involontaire, provient d'un contact direct ou indirect avec différents éléments d'origine naturelle tels que les animaux et leurs cadavres (Lv 11,1-47), l'accouchement (Lv 12,1-8), les affections cutanées (Lv 13,1—14,32), les écoulements provenant des organes génitaux (Lv 15,1-33) et les dépouilles mortelles des humains (Nb 19,11-22). L'expression « plus ou moins » mentionnée au début de la phrase est importante, car certains contacts peuvent être évités. À titre d'exemples, Lv 11,43 recommande au peuple d'Israël de ne pas se souiller avec les animaux impurs et la Loi de sainteté défend les relations sexuelles avec une femme lors de ses hémorragies menstruelles (Lv 18,19; 20,18), acte qui, dans la tradition sacerdotale, est vu comme une source très grave de souillure. Mais malheureusement, les écoulements des organes génitaux, la maladie et la mort sont inévitables! Et certaines actions sont non seulement inéluctables, mais obligatoires, telles que celles d'enterrer les morts et de se reproduire (Gn 1,28; 9,7).

L'impureté qui est causée aux prêtres lors du rituel de la grande purification (Lv 16; Nb 19), impureté qui découle d'une cérémonie liée au culte, peut d'emblée paraître étrange à nos yeux. Néanmoins, cette impureté ne présente aucune anomalie en raison des activités qui impliquent les animaux, le sang et la mort, éléments d'origine naturelle[69].

1.5.1.2 La disculpation de l'individu : l'impureté rituelle n'est pas un péché

L'idée de disculpation résulte de certaines observations qui reposent sur diverses données. Celles-ci proviennent des sources naturelles, par exemple la maladie et des obligations de la vie telles que les activités procréatrices (le liquide séminal et les

---

[69] J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism,* p. 23-24.

pertes de sang après l'accouchement) et les sépultures. Les lésions cutanées sont causes d'impureté rituelle, mais la personne atteinte de ces plaies n'est pas coupable[70]. L'acte sexuel, le contact physique d'un homme avec la mère de l'enfant nouveau-né ou le contact avec un cadavre ne sont interdits dans aucun texte. Au contraire, ces activités sont pertinentes et certaines d'entre elles sont obligatoires, même si elles souillent rituellement. Néanmoins, une énigme demeure : les documents ne fournissent aucun avis sur la manière d'éviter ou de réduire le contact avec ce type d'impureté.

Si en soi l'impureté rituelle n'est pas considérée comme un péché, c'en serait un de ne pas essayer de se débarrasser de cette souillure ou de ne pas respecter les interdits qu'elle entraîne, par exemple un individu qui viendrait en contact avec le sacré. Selon Nb 19,13.20, la personne, qui ne se purifie pas après avoir touché un cadavre, doit être retranchée de la communauté, car elle souillerait le sanctuaire[71]. La question ici ne réside pas dans le fait que cet individu impur rituellement souillerait rituellement le sanctuaire, mais se situe au niveau de la décision délibérée de refuser la purification dictée par la Loi. Cette transgression volontaire souille le sanctuaire moralement, même à distance.

Les déterminations et prescriptions de Lv 7,20-21, 15,31 et 22,3-7 présentent également l'impureté rituelle comme un péché. Ces lois interdisent à tout Israélite (incluant les prêtres) rituellement impur (quelle que soit la cause) d'entrer dans le Temple, de s'approcher des saintes offrandes ou de manger la chair des sacrifices. L'individu qui fait fi volontairement de ces ordonnances commet un péché et doit être retranché de la communauté. Toutefois, ces ordonnances ne spécifient pas la punition.

---

[70] Quelques narrations bibliques (Nb 12) exposent au moins une forme de souillure rituelle comme une punition suite à une infamie morale.

[71] D'après Lv 12—13, une femme qui vient d'accoucher et l'individu atteint de certaines affections cutanées sont tenus d'accomplir rapidement les rites purificatoires prescrits parce que l'impureté laissée à elle-même s'amplifie, se renforce et finit par constituer un danger pour le sanctuaire lui-même (Lv 15,31), danger lié à l'impureté rituelle.

Pour ce qui est des manquements par ignorance ou par mégarde, Lv 5,1-13 décrit le rituel que la personne coupable doit effectuer à titre de réparation[72].

1.5.1.3 La contagion temporaire de l'impureté rituelle

Il est manifeste que les Israélites contractent une impureté quand ils viennent en contact avec des personnes atteintes de souillure rituelle. L'individu, qui touche à un homme affligé d'un écoulement séminal irrégulier, à une femme ayant ses menstrues ou encore à un objet qui a servi à ces personnes, est frappé d'une souillure qui dure jusqu'au coucher du soleil (Lv 15,2-21).

Le contact avec des formes d'impuretés plus sévères, par exemple avec un cadavre, peut durer une semaine (Nb 19,11), voire plus longtemps dans le cas des naissances. Les menstrues persistent grosso modo une semaine, mais l'état de souillure après l'accouchement d'un garçon se maintient 33 jours et après celui d'une fille, 66 jours (Lv 12).

Bien que les écoulements des organes génitaux, les lésions cutanées et les moisissures qui rongent les vêtements et les murs des maisons durent un certain temps, ces formes d'impuretés rituelles sont considérées comme éphémères. Quelle que soit la forme de l'impureté rituelle, la tradition biblique exige des rites de purification : rites de sacrifice, bains rituels ou attente du coucher du soleil pour certains cas et, pour d'autres, par exemple une personne atteinte d'affections cutanées, retranchement de la communauté et rites de deuil sont prescrits afin d'avertir les autres de se tenir à l'écart de cet être impur (Lv 13,46)[73].

---

[72] J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, p. 24-25.
[73] J. Klawans, *ibid.*, p. 25-26.

1.5.2 L'impureté morale

Le vocabulaire cultuel de « pur / impur / purification » prend dans certains contextes (És 1,16; 6,5;59,3; Ha 1,13; Jr 33,8;) un sens nettement moral. Les rédactions sacerdotales sont des récits exemplaires qui illustrent les conséquences néfastes des fautes volontaires qui rendent le peuple inapte à se tenir en présence de Dieu. Cette forme d'impureté qui résulte du péché est dite « souillure morale ». Celle-ci provient de certains actes si odieux qu'ils sont considérés explicitement comme impurs. Ces actions impures, fautes liées à la sexualité (Lv 18,24-30), à l'idolâtrie (Lv 19,31; 20,1-3; cf. Ez 20,7) et à l'effusion de sang (Nb 35,33-34), sont aussi fréquemment désignées comme des abominations (terme inusité pour les sources de l'impureté rituelle) dans la Loi de sainteté (Lv 18), dans le livre de Jérémie (ch. 44), dans l'histoire deutéronomique (2 R 21) et dans l'écrit d'Ézéchiel (ch. 8 — 11,18)[74].

Ces trois comportements transmettent une impureté qui, moralement, souille le pécheur (Lv 18,24), le sol (Lv 18,25; voir Éz 36,17) et le sanctuaire de Dieu (Lv 20,3; Éz 5,11), sans toutefois souiller les individus qui entourent la personne coupable ou qui sont en contact physique avec elle. Aucun bain rituel, aucune ablution ne sont nécessaires après un contact direct ou indirect avec un idolâtre, un assassin ou un individu qui a transgressé les interdits sexuels! Et pourtant, cette souillure provoque une dégradation de l'état du pécheur puisque ce dernier doit être retranché de la communauté dans le cas des péchés liés à la sexualité (Lv 18,29) et à l'idolâtrie (Lv 20,3); quant au meurtrier, il doit se retirer dans l'une des trois villes de refuge (Dt 19,2-3).

Le Code de sainteté ne donne aucune indication relative aux méthodes pour effacer ce type de souillure. Le rituel du Jour des Absolutions *(Kippour)* purifie l'autel et le

---

[74] J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, p. 26. Voir aussi son article intitulé « The Impurity of Immorality in Ancient Judaism » dans *JJS* 48 (1997), p. 1-7.

Saint des Saints en éliminant la souillure laissée par le péché sur le sanctuaire (Lv 16,11-19)[75]. Ce rituel inclut d'autres sacrifices qui expient les fautes de tout le peuple (Lv 16,20-22), mais ces offrandes ne semblent pas purifier les pécheurs qui ont perpétré de graves délits ou le sol sur lequel les péchés abominables ont été commis. La pureté morale est recouvrée par la punition [les pécheurs vivent exclus de la communauté (Lv 18,29), par l'expulsion du peuple de la terre d'Israël si la souillure devient trop grave (Lv 18,28; Éz 36,19)], puis par le châtiment [les pécheurs sont mis à mort comme les meurtriers appréhendés (Lv 20,1-3) et les personnes adultères Dt 22,22)].

Chez le prophète Ézéchiel, la pureté morale peut être récupérée par l'intervention divine. Les personnes exilées en raison de leurs péchés liés à l'idolâtrie, au sang versé et à la dépravation sexuelle (36,16-18), discours qui fait écho au Code de sainteté (Lv 18,29), seront libérées de leur pollution par une action directe de Dieu (36,22-25). Au début de ce passage, le prophète compare la souillure des fils d'Israël à celle d'une femme[76], d'où la colère de Dieu et le rejet de son peuple. En recourant à l'image de la purification rituelle, Ézéchiel décrit métaphoriquement la facilité avec laquelle Dieu est capable d'apporter un changement de l'état moral du peuple. À l'instar d'une femme qui peut elle-même se purifier rapidement et facilement de son impureté rituelle provenant des menstrues, Dieu peut purifier son peuple de la souillure de ses péchés par l'aspersion d'eau claire. En appliquant ce rite purificatoire pour libérer le peuple de son impureté morale, Ézéchiel montre d'une manière allégorique le pouvoir de Dieu de pardonner les fautes d'Israël[77]. Sans l'aide divine, l'impureté morale du peuple est permanente. Ézéchiel prévoit également la purification de la terre qui a été souillée par le sang versé sur elle (39,14-16)[78]. Cette description relève encore d'une

---

[75] J. Milgrom, *Leviticus 1—16. A New Translation with Introduction and Commentary*, Coll. « The Anchor Bible 3 », New York, Doubleday, 1991, p. 1009-1083.
[76] L'impureté des menstrues (voir Lv 15,19-27).
[77] La vision d'Ézéchiel repose sur un espoir futur.
[78] Voir 2 Ch 34,3-8. Ce texte décrit, lors du règne de Josias, le processus par lequel la terre de Juda fut

vision eschatologique. Mise à part la conception d'Ézéchiel, ces passages du prophète et le contenu de la fin du Code de sainteté convergent : l'impureté transmise aux pécheurs et à la terre par des péchés graves est permanente[79].

1.5.2.1 L'impureté morale liée à la sexualité

L'impureté morale causée par les péchés liés à certaines pratiques sexuelles telles que l'inceste, l'adultère[80], l'homosexualité et la bestialité est clairement articulée en Lv 18,1-30. Ces pratiques abominables polluent les pécheurs et la terre sur laquelle les fautes ont été commises : les fautifs sont eux-mêmes souillés (v. 24) non rituellement, mais moralement, et l'impureté contractée contamine le pays d'Israël. Cette souillure transmise au sol porte une culpabilité qui attire la malédiction de Dieu, celle de vomir les habitants de cette terre (v. 25).

La question des déviances sexuelles ne concerne pas uniquement l'ordre familial; elle intéresse également la dimension nationale. La survie du peuple israélite est en jeu[81]. D'après Lv 18,25, les habitants, qui ont occupé la terre de Canaan avant Israël et qui se sont livrés aux pratiques affreuses énumérées plus haut, ont souillé la terre : comme résultat, la terre les a vomis. Lv 18,28 informe Israël de ces abominations. Outre cette menace de perdre le droit d'occuper la terre de Canaan, l'activité sexuelle anormale présente un danger plus grand. Le brouillamini des catégories humaines dans le domaine sexuel est perçu comme un péril à la création. L'univers biblique étant conçu comme une maison de cartes, les lignes doivent être gardées nettes; sinon,

---

purifiée de la souillure provenant des péchés commis par idolâtrie.

[79] J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, p. 30-31.

[80] Nous nous pencherons sur la question de l'adultère dans la Bible au chap. 4, no 4.3, p. 153-156.

[81] T. Frymer-Kensky, « Law and Philosophy: The Case of Sex in the Bible » dans *Semeia* 45 (1989) p. 97.

l'édifice entier s'effondra, c'est-à-dire les fondations de la terre s'écrouleront. La mauvaise activité sexuelle peut provoquer un désastre du monde[82].

Pour les Israélites, ces abominations doivent être comprises comme une dégradation honteuse. Le peuple élu de Dieu se doit d'être saint (Lv 19). Mais si des membres de la communauté choisie pèchent de cette manière, la sainteté du groupe est gravement atteinte, ce qui met fin à la relation avec Dieu et, par conséquent, révoque les bénédictions divines dont le don, ou plutôt le prêt, du pays (Lv 25,23) fait partie.

L'impureté liée aux pratiques sexuelles anormales et odieuses qui souillent les gens et la terre est également exprimée en Jr 3,1; 1 R 14,24; Éz 33,26; Am 2,7[83]; Os 5,3; 6,10[84].

1.5.2.2 L'impureté morale liée à l'idolâtrie[85]

L'impureté morale occasionnée par certaines pratiques idolâtriques est soulignée dans différentes sources bibliques. Le Code de sainteté présente la nécromancie comme un acte impur (Lv 19,31; voir 2 R 21,6; 23,24) et Lv 20,1-3 mentionne que le sacrifice des enfants offerts au Molech est un geste qui souille le sanctuaire et qui profane le nom de Dieu. Jr 2,23 rapporte : « Comment oses-tu dire: "Je ne suis pas souillée, je ne cours pas après les Baals". » Au verset 7 de ce même chapitre, le prophète articule l'idée que de tels péchés souillent la terre. Cette opinion que l'idolâtrie souille le peuple et la terre d'Israël est aussi formulée par le même auteur en 7,9-15. Des

---

[82] T. Frymer-Kensky, « Law and Philosophy: The Case of Sex in the Bible » dans *Semeia* 45, p. 98.
[83] Ce passage présente l'immoralité sexuelle comme une profanation du nom de Dieu.
[84] Ces deux versets juxtaposent adultère et souillure. Klawans croit que l'impureté dont il est question ici doit être comprise comme une souillure morale. Néanmoins, il se demande si le discours du prophète concernant les péchés adultères d'Israël doit être entendu au sens littéral ou au sens métaphorique. J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, p. 27; 173. Voir P. Buis, *Le Lévitique. La Loi de sainteté*, p. 22-28.
[85] L'idolâtrie équivaut à l'immoralité, existence ravalée, déchue.

attestations similaires se retrouvent dans Ps 106; Dt 18,9-12; 2 R 16,3; 16,18; Éz 20,30-31; 22,4; 36,18; 37,23. Certaines traditions suggèrent encore que l'idolâtrie souille le sanctuaire lui-même, spécialement quand le péché est commis à l'intérieur ou à proximité du Temple (Jr 7,30; 32,34; Éz 5,11; 8,10; voir 2 Ch 29,5.16).

Parmi toutes ces traditions, la Loi de sainteté est la pointe de l'iceberg : tous les actes d'idolâtrie sont considérés comme une souillure morale. Le Code de sainteté ne contient aucune indication mentionnant que l'idolâtrie – ou même les idoles – souillent rituellement[86]. L'impureté provoquée par ce comportement souille moralement les pécheurs, le sanctuaire et la terre, mais aucune contagion n'est transmise au contact de ces personnes ou de ces objets[87].

1.5.2.3 L'impureté morale liée au meurtre

L'impureté morale liée au meurtre est énoncée en Nb 35,33-34; Dt 21,23; 1 Ch 22,8, exprimée au Ps 106,34-41[88], puis reflétée dans d'autres traditions vétérotestamentaires telles que Éz 9,7-9; 22,1-4; 33,25. Le meurtre, au même titre que l'idolâtrie, l'inceste et les autres conduites sexuelles anormales, est un acte impur moralement : ce comportement honteux souille les pécheurs (Os 6,10) et la terre sur laquelle le crime a été commis (Nb 35,33-34). Néanmoins, ce fait immoral ne souille pas rituellement les assassins parce que les meurtriers sont admis dans la Maison de Dieu[89]. La conséquence finale de cette impureté causée par le sang versé est l'exil[90] des habitants

---

[86] A. Büchler, *Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of The First Century*, London, Oxford University Press, 1928, p. 212-214. Auteur cité par J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, p. 28.
[87] J. Klawans, *ibid.*, p. 28
[88] Ce texte mentionne aussi l'idolâtrie.
[89] A. Büchler, *Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic* Literature *of The First Century*, p. 235. Auteur cité par J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, p. 29.
[90] Ce fait peut être rapproché de Gn 4,10-16. Caïn est expulsé de la terre de son père en raison du sang versé, celui d'Abel.

du pays. À nouveau, la nation est impliquée dans ce type d'impureté. Cette idée clairement exprimée dans les derniers versets de Lv 18 est aussi centrale dans la pensée du prophète Ézéchiel (ch. 36; voir Is 24)[91]. Le droit d'Israël de vivre sur la terre que Dieu lui a donnée est conditionnelle au fait suivant : non seulement le peuple doit éviter de polluer la terre en s'abstenant du meurtre mais encore en laissant circuler librement les meurtriers ou en leur permettant de s'enfuir des cités de refuge (Nb 35,31-34)[92].

1.6 Les lois alimentaires : impureté rituelle ou souillure morale?

Selon le schéma qui vient d'être esquissé concernant l'impureté rituelle et la souillure morale, quelques réflexions doivent être exprimées à propos des lois relatives à l'alimentation carnée de Lv 11 et Dt 14,3-21. D'après ces données, à quelle catégorie appartient la souillure causée par la transgression de ces ordonnances? Le livre du Lévitique juxtapose les restrictions alimentaires aux décrets de pureté rituelle : la réglementation alimentaire est présentée en Lv 11 et la plus grande partie des lois sur l'impur en Lv 12—15. Cette juxtaposition n'est valable que pour un certain nombre de prescriptions alimentaires qui regardent le domaine de la pureté, par exemple la souillure transmise par le contact des cadavres des animaux impurs (Lv 11,24-45). Mais la majeure partie des restrictions alimentaires ne sont pas des lois de pureté en soi. Les carcasses des poissons et des oiseaux prohibés ne souillent pas rituellement. Toutefois, il est défendu de manger ces bêtes[93].

Selon Lv 11,4, certains animaux peuvent être mangés, mais d'autres, impurs par nature, ne peuvent être ingérés[94]. Si volontairement ou par mégarde cet interdit est

---

[91] J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, p. 29-30.
[92] T. Frymer-Kensky, « Law and Philosophy: The Case of Sex in the Bible » dans *Semeia* 45, p. 97.
[93] J. Milgrom, *Leviticus 1—16. A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 656-659.
[94] Voir no 1.3.2.2.2, p. 24.

transgressé, les sources bibliques ne mentionnent aucun rite de purification pouvant améliorer l'état de l'individu rendu impur par l'ingestion de ces viandes impures ou défendues. Dans ce cas, la transgression de cet interdit transmet une souillure non pas rituelle, mais morale en raison de l'effet délétère sur la personne qui viole la Loi (Lv 11,43; 20,25) et, aussi, parce que cette impureté s'oppose à la sainteté (Lv 11,45; 20,26). Par ailleurs, Lv 20,22-25 accole la transgression de ce tabou à l'expulsion du peuple de la terre d'Israël comme dans le cas de l'inceste et des autres délits causant une impureté morale[95].

L'une des options est peut-être de considérer les lois alimentaires comme un ensemble de restrictions qui chevauchent les deux systèmes d'impureté en raison de la séparation des prescriptions alimentaires des lois de la pureté rituelle. Cette scission a au moins un clair précédent dans la littérature juive ancienne : dans la Mishna, les lois alimentaires ne sont pas contenues dans l'Ordre de Pureté (Seder Tohorot), mais dans l'Ordre des choses saintes (Seder Qodashim)[96].

---

[95] Les résultats, qui découlent des études axées sur la question de la nature du registre auquel se réfèrent les lois alimentaires, sont partagés. À titre d'exemple, D. Z. Hoffman inclut les conséquences des transgressions des restrictions alimentaires dans la catégorie de l'impureté morale (Das Buch *Leviticus*. Volume 1, p. 303-304 ; 340). En revanche, D. P. Wright voit les lois alimentaires comme une exception et les place sous la rubrique de l'impureté rituelle. Pour justifier son point de vue, Wright se base sur le fait que les transgressions des interdits alimentaires ne sont jamais explicitement considérés comme des impuretés qui souillent le sanctuaire, que les transgresseurs ne sont pas obligés d'offrir un sacrifice pour le péché et ne sont pas retranchés de la communauté. - À ce point, nous ajoutons que Lv 20 ne spécifie pas que l'absorption d'aliments impurs souille la terre d'Israël -. (« The Spectrum of Priestly Impurity » dans *Priesthood and Cult in Ancient* Israel, p. 165-169). Auteurs cités par J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, p. 31-32. Voir également l'article de D. P. Wright, « Unclean and Clean (OT) » dans *ABD*, Volume 6, p. 730-731. Quant à moi, je partage la thèse de Wright en raison des écrits de Mt 15,1-20 et de Mc 7,1-23 qui rapportent une liste d'intentions (v. 19 en Mt et v. 21 en Mc) contraires aux valeurs morales inhérentes aux commandements de Dieu (Ex 20,13-17 ; Dt 5,17-21), dispositions qui, par conséquent, rendent l'être impur moralement.

[96] J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Israel,* p. 32. J. Milgrom, « Rationale for Cultic Law: The Case of Impurity » dans *Semeia* 45, p. 105-106. Dans son ouvrage intitulé *History of the Second Temple Period,* aux pages 439-454, P. Sacchi, traite sommairement du « sacré / sainteté / pureté / impureté rituelle / impureté morale » de la période israélite.

L'étude du système symbolique de la religion d'Israël, système basé sur la pureté et la sainteté, nous a permis de connaître la conception que le peuple d'Israël avait de la pureté et de l'impureté. Ayant subi une lente mais profonde évolution dans son histoire, les vocables « pur » et « impur », que l'on rencontre dans les textes bibliques non sacerdotaux, témoignent de données anciennes et sont quasiment tous liés à Yahvé et à son culte. Dans la littérature sacerdotale, ces deux expressions ont acquis une grande valeur religieuse : elles se réfèrent à un état ou à un comportement. La première situation concerne la pureté et l'impureté dites rituelles. La pureté rituelle permet à l'individu de s'approcher du divin tandis que l'impureté rituelle l'empêche d'y accéder. Israël, peuple choisi par Dieu, doit éviter l'impureté rituelle et, quand ce n'est pas possible, l'enrayer par des rites de purification.

Quant au deuxième cas, il fait référence à un autre type de souillure nommé impureté morale. Cette souillure est occasionnée par la violation volontaire des lois divines transmises par Moïse ou par des actions contraires à la morale en matière de sexualité, d'idolâtrie et de meurtre. Le mauvais comportement relié à la sexualité, à l'idolâtrie et au meurtre cause un préjudice non seulement à l'individu fautif, mais à toute la communauté. Ces délits rendent la terre impure, ce qui a pour conséquence l'expulsion du peuple du territoire accordé par Dieu. Passons maintenant à une étude des concepts du pur et de l'impur dans la littérature juive du 2e siècle av. / 2e siècle ap. J.-C.

CHAPITRE II

LE PUR ET L'IMPUR DANS LA LITTÉRATURE JUIVE EN DEHORS DES ÉCRITURES

(2e s. av. J.-C. — 2e s. ap. J.-C.)

À partir de la période du 2e siècle av. J.-C., époque marquée par l'influence étrangère, la domination hellénistique et la puissance romaine, la communauté juive s'attarde à la Loi de Moïse, le fondement de la vie du judaïsme. Tout ce qui regarde la pureté rituelle et tout ce qui concerne la pureté morale est accentué afin de resserrer l'unité nationale et religieuse du peuple juif.

Dans ce chapitre, il sera question des deux types de souillure dans la littérature juive. Pour examiner ces deux types de souillure, nous procéderons en quatre étapes. Dans un premier temps, nous nous attarderons aux écrits pseudépigraphiques de l'Ancien Testament, (le livre des *Jubilés*, *1 Hénoch*, les *Testaments des douze patriarches* et les *Psaumes de Salomon*). Ensuite, nous aborderons la littérature de la tradition judéo-hellénistique (Aristée, Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe). En troisième lieu, nous regarderons les écrits rabbiniques (la Mishna, les *Sifre*, etc.). Puis, nous terminerons par l'étude de divers manuscrits qumrâniens (La *Règle de la Communauté*, le *Document de Damas*, le *Rouleau du Temple*, etc).

2.1 Les écrits pseudépigraphiques

Entre le 2e siècle av. J.-C. et la fin du 1er siècle de notre ère, les Juifs composèrent un grand nombre d'ouvrages littéraires. Certains d'entre eux forment des collections et sont diffusés autour du nom d'un grand ancêtre. Notre attention se portera seulement sur les textes des *Jubilés*, de *1 Hénoch*, des *Testaments des douze patriarches* et des *Psaumes de Salomon*. Les écrits proprement esséniens seront étudiés lorsque nous parlerons de ce mouvement.

2.1.1 Le livre des *Jubilés*[1]

Le livre des *Jubilés*, qui remonte au 2e siècle av. J.-C., s'occupe très peu de la notion « sainteté / consécration »; néanmoins, il accorde de l'importance à l'impureté rituelle et surtout à la souillure morale. Le thème de la « sainteté / consécration » est souligné en 2,17-33. Dans ces passages, il est question de l'élection d'Israël et de la consécration du jour du sabbat, jour béni parmi tous les autres de la semaine[2]. Les versets 29-30 énumèrent les interdits sabbatiques que l'on retrouve en 50,8.12. En ce qui a trait à la souillure, l'impureté rituelle rapportée en 3,8-14 rappelle les lois relatives à la souillure de la femme après un accouchement (voir Lv 12,2-5)[3], puis celle indiquée en 21,16 évoque les instructions cultuelles (voir Ex 30,19-21; 40,30-32; dans ces passages, les ablutions sont prescrites avant l'office seulement) et celle

[1] Les citations proviendront de *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1992, p. 635-810. Certains auteurs pensent que cet écrit est d'origine essénienne. Est-ce parce que plusieurs fragments ont été retrouvés à Qumrân? Cette thèse n'est toutefois pas partagée par tous les chercheurs. Voir les commentaires de L. H. Schiffman, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, traduit de l'anglais par J. Duhaime, Montréal, Fides, 2003, p. 207-210. A. Caquot, *La Bible. Écrits intertestamentaires*, p. 629-631.
[2] Voir chap. 1, no 1.2, p. 12-13.
[3] Voir chap. 1, no 1.3.2.2.2, p. 25.

désignée en 32,13 concerne l'ordonnance de la seconde dîme[4]. Ce verset stipule que tout ce qui n'a pas été consommé de cet impôt, d'année en année, devient impur et doit être détruit. Les chapitres 22,16.20.22 et 30,13-15, très représentatifs de l'élection du peuple d'Israël, visent à encourager fortement les Juifs à fuir les Gentils afin de leur éviter de prendre les manières et la conduite de ces derniers jugées impures. La souillure liée à l'idolâtrie est clairement articulée dans la première référence alors que le second passage ne spécifie pas la nature du comportement impur. Néanmoins, il précise que la conduite du fautif a le pouvoir de souiller le peuple (voir 16,5) et le sanctuaire de Dieu (voir 23,21). Ailleurs dans cet ouvrage, d'autres extraits associent ces conséquences aux crimes reliés au meurtre (7,33; 21,19; les assassinats contaminent la terre) et, spécialement, aux déviances sexuelles (16,5; le péché de Sodome et Gomorrhe entache les habitants et souille la terre). Ce péché à caractère sexuel, dont est accusée la population de ces deux villes, est très bien exprimé en 20,3-5. Cette souillure qui découle de la fornication est aussi manifeste en 4,22; 7,21-22; 30,3; 33,7-19.20[5]. Un autre passage interdit les relations sexuelles le jour du sabbat (50,8)[6].

Le livre des *Jubilés* estime que l'impureté morale des païens est intrinsèque à leur être, d'où l'interdiction des mariages mixtes (30,7), sans doute en raison de la crainte que ces unions conduisent les Juifs à l'idolâtrie (30,8-9.13-14)[7]. Ce recueil, qui interdit non seulement les mariages entre Juifs et Gentils, défend aussi toute relation avec les nations (22,16) non parce que les païens sont une source d'impureté rituelle, mais à cause de leur comportement jugé moralement abominable, car ils pratiquent l'idolâtrie (22,17-22) et transgressent les interdits sexuels (20,3-7).

---

[4] C'est-à-dire la dîme qui est instituée en Dt 14,22-26.
[5] Pour l'impureté morale liée à la sexualité, à l'idolâtrie et au meurtre, voir chap. I, nos 1.5.2.1, 1.5.2.2 et 1.5.2.3, p. 43-46.
[6] L'interdiction des rapports sexuels le jour du sabbat n'apparaît pas dans la Bible.
[7] Voir chap. 1, no 1.3.4.1, p. 30-31.

La pureté rituelle n'est pas la préoccupation majeure de *Jubilés*. Le langage utilisé reflète très peu les réglementations sur le pur et l'impur de Lv 11-15[8], mais se réfère davantage aux interdictions des conduites jugées impures moralement, interdits appliqués à tout Israël dans les traditions bibliques citées au chapitre 1[9]. Dans ce livre, la terminologie de la souillure est juxtaposée à celle du péché et, à un degré moindre, l'innocence est accolée à la pureté[10].

2.1.2 *1 Hénoch*[11]

« Le Livre des Veilleurs » (*1 Hén* 1—36), ouvrage rédigé au 2e siècle av. J.-C., s'intéresse énormément à la souillure morale liée à la sexualité. Cet écrit, qui se réfère en partie à Gn 6,1-4, raconte l'union des fils de Dieu (les Veilleurs ou anges)[12] avec les filles des êtres humains. Il rapporte plus d'une fois que les Veilleurs se sont souillés au contact des femmes (7,1; 9,8; 10,11; 12,4; 15,3), ce qui entraîna une grande impiété de leur part. Les *n^e^philîm* (des géants)[13], fils issus de ces liaisons, ont souillé la terre par divers crimes qu'ils ont commis (7,3-4) : ils ont versé le sang[14] et propagé la violence (7,5; 9,8), ce qui causa une dégradation permanente de la terre. Comme conséquence, les fils de Dieu qui se sont souillés sont bannis des cieux (14,5) et la terre souillée par les délits de leurs fils sera purifiée (10,20).

---

[8] Voir chap. 1, no 1.3.2.2.2, p. 24.
[9] Voir chap. 1, no 1.5.2, p. 41-43.
[10] J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 47.
[11] Les citations proviendront de *La Bible. Écrits intertestamentaires*, p. 471-505.
[12] Puisqu'ils ont une relation spéciale avec Dieu, ils sont saints. Voir chap. 1, no 1.2, p. 11-14.
[13] Pour des détails concernant l'expression « fils de Dieu » et le vocable « *n^e^philîm* », voir *La Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 2001, page 45, note c.
[14] Le sang versé fait écho à l'impureté morale liée au meurtre, notion étudiée au chap. 1, no 1.5.2.3, p. 45-46.

2.1.3 Les *Testaments des douze patriarches*[15]

Cette collection de douze discours, qui remonterait[16] au 2e-1er siècle av. J.-C., se préoccupe particulièrement de l'impureté morale liée à la sexualité. Dans le *Testament de Ruben*, la luxure (*zenût / porneia*) est une source de souillure (1,6). Elle est responsable de l'égarement de la jeunesse (2,9), elle est le péché par excellence (4,6), puis elle empêche l'être humain d'être pur en pensée (6,1). Dans le *Testament de Siméon*, la luxure est désignée comme étant « la mère de tous les maux » (5,3). La pratique des plaisirs sexuels est aussi mentionnée dans le *Testament de Lévi*. La convoitise conduit l'homme à s'unir à des femmes mariées, à des vierges, à des prostituées, voire aux filles des nations (14,6). Un autre passage de ce recueil rapporte que l'impureté morale liée à la sexualité souille le Temple (9,9)[17] et qu'en raison de cette impureté, le sanctuaire sera détruit et le peuple exilé (15,1). Suivant le *Testament de Juda*, l'abus du vin est responsable de désirs sexuels qui aboutissent à des relations incestueuses (14,5) et à l'acte charnel avec des femmes païennes (14,6). Le *Testament d'Issachar* dénonce la luxure dans le mariage. Il rapporte qu'un ange du Seigneur est apparu à Jacob et lui a déclaré que « Rachel enfantera deux enfants, parce qu'elle a dédaigné l'acte charnel et choisi la continence » (2,1). Deux versets plus loin, nous pouvons lire : «... c'était pour avoir des enfants qu'elle désirait s'unir à Jacob et non par amour du plaisir » (2,3). Puis au troisième chapitre, Issachar déclare qu'il s'est marié à l'âge de trente-cinq ans, car le labeur, qui dévorait ses forces, l'empêchait de songer au plaisir qu'une femme peut donner (3,5). Dans un autre passage, nous lisons qu'un homme, qui marche dans la simplicité, reste impassible à la beauté d'une femme afin d'éviter de souiller son esprit par la débauche (4,4). Selon le *Testament d'Aser*, le libertinage souille le corps et l'âme

---

[15] Les citations proviendront de *La Bible. Écrits intertestamentaires*, p. 817-944.

[16] Cette date est approximative en raison de la diversité des textes de cet ouvrage et des thèses émises sur le milieu, l'auteur et la langue de l'œuvre. Voir A. Paul, *Intertestament*, Cahiers Évangile no 14, Paris, Cerf, 1984, p. 63-64.

[17] Aucune référence biblique ne précise que l'impureté morale liée à la sexualité souille le Temple.

(4,4), et la luxure peut exister dans l'union conjugale (5,1). D'après ce verset, rechercher l'acte charnel pour le sexe et non pour la procréation est contraire à la finalité du mariage. Ailleurs, dans ce livre, l'auteur déclare que le dévergondage sera la cause de la destruction de la Maison de Dieu et de l'exil du peuple (7,1-2). L'impureté liée à la sexualité se retrouve également dans les deux derniers ouvrages de ce corpus. Le *Testament de Joseph* dénonce l'adultère (4,5-6), puis le *Testament de Benjamin* atteste que l'homme « dont la pensée est pure ne regarde pas une femme dans un esprit de luxure » (8,2).

2.1.4 Les *Psaumes de Salomon*[18]

Cette collection qui remonte au 1er siècle av. J.-C. s'intéresse aussi à l'impureté morale. Dès le premier chapitre, nous lisons : « Ils péchaient en secret » (1,7). Ce passage ne spécifie pas la nature de la faute, mais la dernière partie du verset 8a, « les païens avant eux »[19], permet de préciser que le péché commis en secret fait allusion aux transgressions sexuelles. D'ailleurs, d'autres extraits de cet ouvrage rapportent ce type de fautes : en 2,13 et en 8,9, il est question des unions conjugales interdites, puis en 4,5 et en 8,10, de l'adultère. À l'instar du *Testament de Lévi*, divers passages des *Psaumes de Salomon* véhiculent l'idée que l'impureté morale souille le sanctuaire (1,8b; 2,3; 8,22) et la dernière référence mentionne Jérusalem. Portons maintenant notre regard sur la littérature judéo-hellénistique.

---

[18] Les citations proviendront de *La Bible. Écrits intertestamentaires*, p. 953-992.
[19] Ces mots rappellent Lv 18,24-27. Voir chap. 1, no 1.5.2.1, p. 43.

2.2 La littérature judéo-hellénistique

Hormis la Torah de la Septante, la littérature judéo-hellénistique comprend divers écrits qui ont été composés au cours de la période comprise entre le 2e siècle av. J.-C. et le 2e siècle ap. J.-C. Nous nous intéresserons à la *Lettre d'Aristée*, à divers ouvrages de Philon d'Alexandrie et à ceux de Flavius Josèphe.

2.2.1 La *Lettre d'Aristée*[20]

La *Lettre d'Aristée*, qui remonte vers la fin du 2e siècle av. J.-C., fait valoir les particularités religieuses des Juifs pour qu'elles soient officiellement reconnues par le pouvoir politique alexandrin. Aristée, dans son discours sur les lois alimentaires juives (§128-171), traite autant d'impureté rituelle que d'impureté morale. Après avoir donné une brève explication apologétique sur le bien-fondé du pur et de l'impur (§128-133), il dénigre l'idolâtrie païenne (§134-138), puis valorise les pratiques alimentaires juives qui, à titre de barrière et de « murailles de fer », préservent les Juifs de la moindre promiscuité avec les autres nations (§139). Les Juifs, en tant que peuple saint, doivent être ouverts à Dieu et fermés à tout ce qui est profane. Cette haie esquissée par les lois alimentaires vise différents objectifs : d'une part, empêcher les Juifs de participer aux pratiques idolâtriques des Gentils (§139) et, d'autre part, les éloigner des pratiques à caractère sexuel qui souillent moralement (§152). Pour Aristée, le peuple juif doit se protéger de toutes les impuretés provenant des animaux domestiques ou sauvages. C'est un moyen de se garder « saint », consacré à Dieu[21].

---

[20] Les citations proviendront de la *Lettre d'Aristée à Philocrate*, Introduction, Texte critique, Traduction et notes, Index complet des mots grecs par A. Pelletier, Coll. « Sources chrétiennes 89, Paris, Cerf, 2007.

[21] Voir chap. 1, no 1.3.2.2.4, p. 27

En plus de souligner le bien-fondé des prescriptions de pureté (§140-142), Aristée discute également du symbolisme inhérent aux restrictions alimentaires. La prohibition des oiseaux de proie est associée à la justice : ne pas utiliser la force pour opprimer les autres (§148). Le sabot fendu symbolise la pratique de vouer chaque action au bien (§150). Pour tout individu qui désire rester à part, l'animal ruminant au sabot fendu évoque la mémoire; en effet, « ruminer n'est que rappeler sa vie et sa subsistance car la vie subsiste par la nourriture » (§153-154). En se référant à ce symbolisme, Aristée donne la raison pour laquelle certains animaux sont déclarés purs et d'autres impurs (§144-145). En revanche, les lois alimentaires n'ont pas uniquement une valeur symbolique. À l'instar des franges portées sur les bords des vêtements qui ont pour but d'évoquer tous les commandements du Seigneur (voir Nb 15,38-39), ces prescriptions servent à rappeler « la puissance et la sollicitude de Dieu » (§155-157). Dans les passages 164-166, Aristée poursuit son allocution sur les animaux défendus et déclare que l'impureté de ces bêtes provient de leur comportement ou de certains traits naturels (§164-165). Cette remarque l'amène à soutenir que l'être humain adoptant une telle conduite est impur puisque la Loi interdit de faire du mal aux autres, soit en paroles, soit en actions (§166-167).

En ce qui a trait à la pureté rituelle, Aristée rapporte que les interprètes, venus sur l'île de Pharos pour traduire la Bible en grec, se lavaient les mains à la mer avant de prier. Ce geste coutumier des Juifs attestait qu'ils n'avaient commis aucune mauvaise action (§305-306). Pour les Juifs de la diaspora, qui évidemment ne pouvaient se rendre au Temple de Jérusalem pour rendre hommage à Dieu, il déclare que le vrai culte consiste à honorer Dieu « non avec des présents et des sacrifices, mais par la pureté de l'âme et de la foi pieuse » (§234).

Aristée fait allusion à l'impureté morale, mais il est silencieux à propos de l'état permanent de ce type de souillure. D'ailleurs, il est également discret au sujet de la contagion non permanente transmise par l'impureté rituelle. Il n'établit que des

rapports symboliques et pratiques entre les lois alimentaires bibliques et l'idée du péché. Il est donc impossible de connaître la pensée de cet auteur concernant la relation entre la pureté rituelle et la pureté morale[22].

2.2.2 Philon d'Alexandrie[23]

Notable juif et philosophe politique du 1[er] siècle de notre ère, Philon d'Alexandrie a consacré plusieurs de ses écrits à l'exégèse du Pentateuque. Ses écrits visent surtout deux buts : ramener aux croyances et aux pratiques mosaïques les Juifs égarés dans l'hellénisme, puis convaincre les païens de la valeur de la foi et de la loi juives.

Dans son exposé systématique de la Loi mosaïque, Philon évoque le système symbolique juif fondé sur la sainteté et la pureté[24]. Il qualifie de « pur », de « saint / sacré » la nation juive (*Spec. leg.* I §325), le sanctuaire (*Spec. leg.* I §66.274), la tribu de Lévi (*Spec. leg.* III §127), la Torah (*Mosis* II §25.36) et le sabbat (*Spec. leg.* II §39.56.156.251; *Decal.* §96.99; *Mosis* I §205; II §21.209; *Opif.* §89). Cette septième journée est aussi nommée « vierge » en raison de son extrême pureté, et désignée « sans mère », car ce jour procède uniquement du Père (*Spec. leg.* II §56; *Decal.* §102)[25]. Sont « sacrées » la semence des prêtres (*Spec. leg.* I §105) et les stèles de la

---

[22] Pour d'autres détails, voir J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, p. 64-66.

[23] Les citations de cet auteur proviendront des ouvrages suivants : *De Decalogo*, Introduction, traduction et notes par V. Nikiprowetzky, Paris, Cerf, 1965; *De opificio mundi*, Introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, Paris, Cerf, 1961; *De specialibus legibus*, Lib. I-II, Introduction, traduction et notes par S. Daniel, Paris, Cerf, 1975; *De specialibus legibus*, Lib. III-IV, Introduction, traduction et notes par A. Mosès, Paris, Cerf, 1970; *De vita contemplantiva*, Introduction et notes par F. Daumas, traduction par P. Miquel, Paris, Cerf, 1963; *De vita Mosis I – II*, Introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel, Paris, Cerf, 1967; *Quod omnis probus liber sit*, Introduction, texte, traduction et notes par M. Petit, Paris, Cerf, 1974.

[24] Voir chap. 1, no 1.2, p. 11-14.

[25] La septième journée est qualifiée de « vierge », car elle ne produit aucun des nombres à l'intérieur de la décade. Elle est appelée « sans mère » parce qu'elle ne provient d'aucun nombre de la décade et, aussi, parce qu'elle est apparentée à la monade, image de Dieu. Philon offre d'autres explications pour les nombres 7, 1 et 6 en *Spec. leg.* II §58-59.157, en *Decal.* §159 et en *Opif.* §13.91-99 (dans ce traité

Loi (*Spec. leg.* I §280). Il déclare pures les femmes vierges et les individus qui se sont distingués par la noblesse de leur naissance ou par leur mérite (*Spec. leg.* I §101) parce que « les œuvres des gens de bien sont amendées par les vertus de ces personnes qui les ont accomplies » (*Spec. leg.* III §209). Inversement, il qualifie d'« impur » et de « souillé » l'homme qui prononce un serment vain et faux (*Spec. leg.* II §253) parce que l'individu porte atteinte au Nom sacré de Dieu par le parjure (*Spec. leg.* II §254). Il taxe d'impie et de sacrilège le meurtrier, car il profane un temple, terme employé pour nommer l'être humain créé à l'image de Dieu (*Spec. leg.* III §83-84; *Decal.* §133)[26]. Il traite la courtisane de pourriture, de fléau et de souillure publique, car la prostituée néglige la décence, la pudeur, la chasteté et les autres vertus (*Spec. leg.* III §51). Il considère son revenu impur en raison de celle qui l'a reçu et de l'acte pour lequel il a été donné (*Spec. leg.* I §104).

Quand Philon explique la signification d'une loi biblique, d'un rite, d'un interdit ou d'une règle pratique, il applique les procédés de l'allégorisation. Ainsi pour la prescription de Dt 23,19 qui défend à la prostituée de porter son salaire (argent gagné par le biais de la prostitution) au Temple, il professe que, si les gains de la courtisane sont sacrilèges, le corps et l'âme de celle-ci sont impurs (*Spec. leg.* I §102) puisque cette personne s'est jetée dans diverses formes de passions, de maladies et de vices (*Spec. leg.* I §281). Semblablement, lorsqu'il aborde le précepte de l'intégrité physique exigée pour les prêtres en Lv 21,17-23 : la pureté physique requise est un symbole de la pureté de l'âme de ces derniers (*Spec. leg.* I §80). Quant au précepte de Lv 22,18-25 qui exige la perfection des victimes destinées aux rites cultuels, il vise la grandeur morale de ceux qui les présentent. Les prêtres doivent donc s'approcher des autels avec une âme exempte de toute faiblesse, maladie ou passion (*Spec. leg.* I

---

aux §111-127, il fait des discours philosophiques sur le nombre 7). Pour le nombre 50, voir *Spec. leg.* II §176-177, *V. Mosis* II §80, *Opif.* §97 et *Contempl.* §65.

[26] L'idée de la ressemblance privilégiée de l'homme avec Dieu est exprimée en des termes semblables en *Opif.* §69.

§167.260). En ce qui concerne l'examen minutieux[27] accordé aux animaux avant de les offrir en sacrifice (*Spec. leg.* I §166), il a pour but la perfection morale des offrants (*Spec. leg.* I §167). Et, ajoute-t-il, pour ceux qui ont coutume de donner aux textes une interprétation allégorique, la fête de l'Heureux Passage ou la Pâque est un symbole de la purification de l'âme (*Spec. leg.* II §147).

La pureté du corps et de l'âme exigée aux ministres du culte (*Spec. leg.* I §257) est aussi demandée à ceux qui se rendent au Temple pour participer à un sacrifice (*Spec. leg.* I §269). Par conséquent, les assassins ne doivent pas entrer dans le Temple (*Spec. leg.* I §159) en raison de leur péché (*Spec. leg.* III §83). Cette interdiction s'applique aussi aux individus qui ont des pensées criminelles et aux soldats qui ne combattent pas mais qui mettent tout en œuvre pour supprimer une vie : leurs mains sont pures, mais leur âme ne l'est pas (*Spec. leg.* III §86-91).

Pour expliquer le caractère contagieux de l'impureté rituelle transmise par le cadavre d'une personne aux êtres humains et aux objets de la maison dans laquelle l'individu est décédé (*Spec. leg.* III §205-206), Philon soutient que la contagion se produit en raison de l'émigration de l'âme, car, à la mort, l'âme se sépare du corps. L'âme étant une image divine, le manque du divin cause la souillure (*Spec. leg.* III §207). Dans ses discours sur les rites de purification, Philon rappelle ceux de Lv 4—5, les ablutions pour la pureté rituelle (*Spec. leg.* I §261; II §148; III §205; *V. Mosis* I §216; II §225) et les sacrifices d'expiation pour la pureté morale (*Spec. leg.* I §259; *V. Mosis* I §304).

Quand Philon prend en compte Dt 23,2-4, prescriptions qui énumèrent les catégories de personnes ne pouvant faire partie de l'assemblée du Seigneur[28], il fournit une liste d'individus adaptée à son époque. Sont exclues de la sainte congrégation les

---

[27] Cette mention témoigne d'une pratique contemporaine. De la prescription biblique d'offrir uniquement une bête « sans défaut », la tradition orale a déduit la nécessité d'un examen minutieux de l'animal avant l'immolation en insistant sur la recherche des tares cachées (voir *m. Hullin* 3,1).

[28] Voir chap. 1, no 1.3.1, p. 17-18.

personnes de sexe douteux, les efféminés, les eunuques, les prostituées ainsi que leur progéniture en raison des mœurs de ces femmes et du poids de l'infamie maternelle (*Spec. leg.* I §325-326). Les négateurs des Idées[29], les athées, les polythéistes et les humanistes sont également bannis parce que les gens de la première catégorie nient la théorie des idées, et ceux de la deuxième série ignorent « l'Unique, l'Être véritable, Dieu » (*Spec. leg.* I §327.330-331.344).

Dans son exposé sur les espèces d'animaux déclarées pures et impures[30], Philon donne une fois de plus des explications symboliques. Parmi les animaux terrestres, les fauves et les carnivores sont impurs parce qu'ils s'attaquent à l'homme. Chez les herbivores, dix espèces sont retenues[31] en raison de la douceur de leur caractère, de leur alimentation et de leurs activités inoffensives (*Spec. leg.* IV §104). Quant au double critère de la « rumination » et du « pied fourchu », la première particularité représente la manière dont un élève assimile les enseignements de son maître (*Spec. leg.* IV §107) et la deuxième caractéristique symbolise la faculté de discernement, c'est-à-dire la possibilité de choisir entre le vice et la vertu (*Spec. leg.* IV §108). Chez les animaux aquatiques, les poissons munis de nageoires et d'écailles signifient la force de caractère (la combativité, l'ardeur, l'audace et la riposte) face à la violence du courant et / ou à l'adversaire. L'absence de ces deux traits distinctifs ou d'un seul symbolise la mollesse du tempérament (l'incapacité de résister aux déchaînements naturels et / ou à l'ennemi). La première catégorie d'animaux représente l'âme qui aspire à l'endurance et à la maîtrise de soi; la seconde reflète l'âme amoureuse du plaisir (*Spec. leg.* IV §111-112). Parmi les animaux aériens, les oiseaux de proie[32] sont impurs, car ils sont pourvus d'instincts violents envers d'autres animaux ou

---

[29] C'est-à-dire les Puissances divines invisibles qui sont uniquement intelligibles à Dieu (*Spec. leg*, I §46).

[30] Voir chap. 1, no 1.3.2.2.2, p. 24-25.

[31] Le taurillon, l'agneau, le chevreau [ces animaux sont destinés au sacrifice parce que ces bêtes sont les plus douces, les plus dociles et les plus utiles à l'homme (*Spec leg.*. I §163-165)], le cerf, la gazelle, l'antilope bubale, le bouquetin, la gazelle « cul-blanc », l'antilope à sabre et la girafe (*Spec. leg.* I §105).

[32] Les oiseaux carnassiers, venimeux ou, plus généralement, tous ceux dotés de vertus malfaisantes.

envers l'homme. Les volatiles inoffensifs[33] sont purs à cause de leur comportement : ils ne portent aucun préjudice aux bêtes et aux êtres humains (*Spec. leg.* IV §116-117).

2.2.3 Flavius Josèphe[34]

À l'instar de Philon d'Alexandrie, Flavius Josèphe, contemporain de Jésus, s'adresse au monde non-juif à qui il projette de présenter sa foi juive. Dans son histoire du peuple juif, les *Antiquités judaïques*, et dans son œuvre apologétique, *Contre Apion*, il rappelle les lois juives, en fait l'éloge et, parfois, il explique la raison d'être de telle ou telle prescription. Cependant, dans ses ouvrages *La Guerre des Juifs* et *Autobiographie*, il rapporte des faits, soit outrageux à l'égard de la Loi, soit irrespectueux à l'endroit de la pureté rituelle et morale des Juifs.

Historien formé au Temple, Josèphe évoque le caractère sacré du sanctuaire et du matériel cultuel (*G.J.* I §39), du trésor du Temple (*G.J.* II §293) et de la ville de Jérusalem (*G.J.* I §40). En raison de la sainteté du sanctuaire et de Jérusalem, la ville entière est interdite aux gens atteints de gonorrhée et d'affections cutanées (*A.J.* III §261.264; IX §74; *G.J.* V §227). Le Temple est prohibé aux étrangers (*G.J.* V §194), aux femmes pendant leurs menstrues, et même en dehors de leurs règles, elles ne

---

[33] Les pigeons, les tourterelles [ces deux catégories d'oiseaux sont retenues pour les rites cultuels pour les raisons suivantes : les volatiles de la première famille parce qu'ils sont de nature domestique et sociable; ceux de la deuxième espèce parce qu'ils apprécient la solitude (*Spec. leg.* I §162)], les colombes, les grues, les oies et les autres oiseaux de cette espèce.

[34] Les citations de cet auteur proviendront des ouvrages suivants : Les *Antiquités juives*, Livres I-V et IX, Texte, traduction et notes par É. Nodet, 2e éd., Paris, Éd. du Cerf, 1992-2005; Livres XII-XIII et XV, T. Reinach (dir.), Traduction de J. Chamonard, Paris, Éd. Ernest Leroux, 1904; Livres XVI-XX, T. Reinach (dir), Traduction de G. Mathieu et L. Hermann, Paris, Éd. Ernest Leroux, 1929; *Autobiographie*, Texte établi et traduit par A. Pelletier, Coll. « Des Universités de France », Paris, Éd. Les Belles Lettres, 1959; *Contre Apion*, Texte établi et annoté par T. Reinach, Traduction par L. Blum, Coll. « Des Universités de France », Paris, Éd. Les Belles Lettres, 1930; *La guerre des Juifs*, traduit du grec par P. Savinel, Paris, Les Éditions de Minuit, 1977.

peuvent franchir que le parvis qui leur est réservé. Les hommes, qui ne sont pas complètement purifiés, ne peuvent accéder à la cour intérieure, de même que les prêtres en cours de purification (*G.J.* V §227; *C.Ap.* II §103-104).

Pour les ministres du culte, Josèphe souligne que la Loi a pris des mesures pour assurer la pureté ethnique des prêtres. Celui qui participe au sacerdoce doit, pour engendrer, s'unir à une femme de même nation (*C.Ap.* I §31) qui n'est pas divorcée, ni déflorée, ni prostituée, ni esclave, et qui n'est pas une prisonnière de guerre (*C.Ap.* I §35; *A.J.* III §276; XIII §292), car cette dernière, précise-t-il, a peut-être eu des rapports avec un étranger comme il est souvent arrivé (*C.Ap.* I §35). Quant à l'intégrité physique des prêtres, leur corps ne doit porter aucune mutilation; si un accident arrive à un prêtre en exercice, cet honneur lui est enlevé (*C.Ap.* I §284)[35]. Si les ministres du culte doivent être purs à tous égards et avoir une conduite irréprochable, c'est parce qu'ils immolent des victimes entières et sans défaut (*A.J.* III §278-279). Dans son commentaire sur la loi de Lv 10,9 qui prescrit aux prêtres de s'abstenir de vin quand ils officient, il explique que « c'est par respect pour la cérémonie d'adoration, de peur de commettre une faute dans la liturgie » (*G.J.* V §229).

À l'égard des purifications, Josèphe mentionne à diverses reprises les ablutions exigées par la Loi. Aux individus atteints d'une affection de la peau, il rappelle aux malades qui reviennent à la santé le rituel de purification (ablutions et sacrifices) exigé pour réintégrer la ville sainte (*C.Ap.* I §282). Il rapporte que les ablutions sont nécessaires après un accouchement (*C.Ap.* II §198) et qu'après les relations sexuelles le mari et la femme doivent se laver (*C.Ap.* II §203)[36]. La purification de la maison d'un défunt et de ses habitants est obligatoire après l'ensevelissement (*C.Ap.* II §205). Dans ses *Antiquités juives*, il indique que Jean le Baptiste baptise les Juifs par

[35] Voir chap. 1, no 1.3.2.2.3, p. 26. Ici, Josèphe ne fait pas de distinction entre les prêtres et le grand prêtre.
[36] Voir chap. 1, no 1.3.2.2.2, p. 25.

immersion pour la purification de leur corps, une fois que l'âme a été purifiée par une conduite vertueuse (*A.J.* XVIII §5). Dans cette dernière citation, Josèphe traite des deux types de souillure : l'impureté rituelle et l'impureté morale.

Ailleurs, dans ses écrits, Josèphe aborde aussi, en certaines occasions, l'un ou l'autre type d'impureté et, en d'autres circonstances, il parle conjointement des deux catégories. À titre d'exemples, si un homme a des relations sexuelles avec une accouchée, il ne peut être pur (*C.Ap.* II §202; *A.J.* III §275). Hérode a du mal à trouver des Juifs pour résider sur la terre impure de Tibériade[37] (*A.J.* XVIII §36-38). Ayant remporté la victoire lors de la bataille avec Épiphane Antiochus, Judas Maccabée purifie toute l'aire sacrée du Temple et fait fabriquer pour le culte un matériel neuf, car il considère souillés les objets cultuels précédents (*G.J.* I §39)[38]. Chercher à corrompre la femme d'autrui est un péché (*C.Ap.* II §201) ainsi que les liaisons incestueuses, la bestialité et l'homosexualité (*A.J.* III §274-275)[39]. À Gabaroth, Josèphe conseille aux Galiléens de n'attaquer personne pour ne pas se souiller les mains de rapine (*Autobiographie* §244). Devant la tentative de menace de mort de la part des Juifs réfugiés avec lui dans la caverne, il prononce une allocution au cours de laquelle il précise : « Pourquoi vouloir nous souiller de notre propre sang? » (*G.J.* III §362) Par ce discours, il désirait éviter, s'il restait le dernier, d'avoir à souiller ses mains du meurtre d'un compatriote (*G.J.* III §391). L'homicide commandé par Aristobule[40] a pour résultat d'aggraver sa santé, atteste-t-il (*G.J.* I §81-84). Lorsque les zélotes envahissent le Temple, des représentants du peuple demandent que ces impies soient châtiés et que le Sanctuaire soit purifié de ces

[37] Rappelons que cette ville fut construite sur un cimetière. Par conséquent, les Juifs, qui acceptaient de résider dans cette ville, étaient constamment impurs rituellement (voir Nb 19,16).
[38] Souvenons-nous qu'Antiochus IV Épiphane avait pillé le Temple pour en faire un sanctuaire grec.
[39] Faute reliée à l'impureté morale. Voir chap. 1, no 1.5.2.1, p. 43.
[40] Aristobule croyait les propos mensongers fabriqués par des partisans pervers, à savoir qu'Antigone, son frère, désirait l'assassiner parce qu'il voulait le titre royal. Étant alité, Aristobule invite Antigone à le visiter. Or, Aristobule ordonne à ses gardes de laisser passer Antigone s'il ne portait pas d'armes, mais de le tuer dans le cas contraire. Aristobule envoie des gens avertir Antigone de se présenter sans arme. Or, la reine persuade ces messagers de prévenir Antigone de se présenter avec ses plus belles armes et ses ornements militaires acquis en Galilée puisqu'Aristobule était incapable de se déplacer.

individus souillés de crimes (*G.J.* IV 3§159). Il rapporte que les Romains purifieront le Temple par le feu et détruiront Jérusalem pleine de souillures (*G.J.* VI §110).

Josèphe nous livre d'autres données concernant la profanation de tout ce qui est considéré « sacré », les lieux, les personnes, les objets et la Loi. Dans son ouvrage *La Guerre des Juifs*, il mentionne qu'Hérode a méprisé la coutume juive qui interdisait d'introduire des étrangers (païens) au milieu des cérémonies purificatrices des habitants de Jérusalem (*G.J.* I §229). Lors d'un jour de sabbat, un Césarien avait placé près de l'entrée de la synagogue un vase renversé sur lequel il sacrifiait des oiseaux[41]. Les lois juives furent bafouées et l'emplacement souillé selon les Juifs (*G.J.* II §289). Au moment des pourparlers entre l'empereur Claude et le Sénat de Jérusalem qui refusait d'accepter l'ingérence romaine dans les affaires cultuelles, l'empereur aurait répondu qu'il ne désirait pas trahir le choix de ses partisans, mais s'il devait faire la guerre contre son gré aux Juifs, il fallait désigner préalablement pour ce combat un emplacement en dehors de la cité, car il serait impie, du fait de leur décision criminelle, de souiller du meurtre de leurs compatriotes l'enceinte sacrée de la patrie (*G.J.* II §209-210)[42]. Outre ces faits commis par des étrangers, Josèphe n'hésite pas à rapporter le comportement impie de ses compatriotes. Le chef des prêtres, la Loi, le Temple furent déshonorés par les zélotes (*G.J.* IV §147-148.150.153.157) ainsi que le Saint des Saints par les mains souillées de ces révolutionnaires (*G.J.* V §402). Tournons-nous maintenant vers la documentation rabbinique.

---

[41] Par ce geste, le Césarien traite les Juifs de « lépreux », car ce sacrifice est exigé pour la purification des personnes atteintes d'affections cutanées (Lv 14,4-5).

[42] Cet extrait représente une apologie de l'attitude des Romains.

2.3 La littérature rabbinique[43]

Avant d'aborder divers écrits rabbiniques qui nous entretiennent sur le fonctionnement du système de pureté / sainteté prôné par les pharisiens, il convient de donner quelques indications relatives à ce courant juif.

2.3.1 La communauté pharisienne

Les pharisiens[44], profondément fervents dans leur ensemble, proches du peuple et soucieux de sa formation et de sa pratique, ont étendu à toute la population les règles de pureté qui étaient au départ destinées aux ministres du culte afin que tout le peuple puisse être saint au même titre que le Temple et les prêtres. Il devient donc vital, sous leur guidance, de fixer et de faire connaître les limites précises séparant le pur de l'impur, le permis de l'interdit. En conséquence, les règles de pureté rituelle se multiplient[45]. Et cette prolifération des normes conduit à la classification et à l'organisation de la société juive selon les degrés de pureté atteinte.

Le système de pureté / sainteté des pharisiens repose sur l'organisation du monde, à savoir les séparations fondamentales (temps, espace et lieu) et l'ordre vital établis par

---

[43] Les références proviendront de *The Mishnah. A New Translation* par J. Neusner, New York, Yale University Press, 1988; *Le Talmud de Babylone*, I. Epstein (ed.), London, The Sencino Press, 1936.

[44] Les études sur les pharisiens ne manquent pas. En voici quelques-unes. H. Cousin, J.-P. Lémonon, J. Massonnet, *Le monde où vivait Jésus*, Paris, Cerf, 1998, p. 667-676. L. H. Schiffman, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, Montréal, Fides, 2003 pour la traduction française, p. 85-88; 278-281. E. P. Sanders, *Judaism: Practice & Belief 63BCE – 66CE*, London / Philadelphia, SCM Press / Trinity Press International, 1992, p. 380-412; 418-451. I. M. Zeitlin, *Jesus and the Judaism of His Time*, Cambridge, Polity Press, 1988, p. 11-21. A. Paul, *Les manuscrits de la mer Morte*, Paris, Bayard, 2000, p. 214-218. R. E. Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament?*, Paris, Bayard, 2000 pour la traduction française, p. 116-119. J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris, Cerf, 1976 pour la traduction française, p. 331-356. L'ouvrage le plus complet en français est, sans contredit, celui de M. Pelletier, *Les Pharisiens. Histoire d'un parti méconnu*, Paris, Cerf, 1990.

[45] C'est pourquoi Jésus aura des discussions avec eux comme nous le verrons au chapitre 5.

la création (Gn 1,1—2,1-4)[46]. Le temps est divisé entre jours de travail et jour de repos (sabbat), et l'espace est séparé entre firmament, terre et mer. Chacun de ces lieux est destiné aux animaux créés dans des formes pures, non hybrides, et chaque espèce reçoit sa localisation propre : l'eau pour les poissons, le ciel pour les oiseaux, la terre pour les bestiaux, les reptiles, etc., auxquels une nourriture appropriée est attribuée. Au sommet de cette hiérarchie, Adam et Ève. À partir de ce schéma, des listes de pureté / sainteté sont dressées. Elles sont liées au symbole central de la culture juive, le Temple et son système.

2.3.2 Les lieux

Le traité *Kelim* 1,6-9 de la Mishna présente une liste de lieux répartis selon dix degrés de pureté / sainteté. Cette classification suggère une direction allant de l'extérieur vers l'intérieur du Temple, ce qui permet de soutenir que la pureté / sainteté est mesurée en termes de proximité du centre de la Demeure divine, le Saint des Saints.

1. La terre d'Israël est plus sainte que n'importe quelle autre terre parce que les gens y apportent le *'omer*, les premiers fruits et les deux pains, offrande que les personnes n'amènent pas des autres terres.
2. Les villes entourées de remparts sont plus saintes que la terre d'Israël. Parmi ces cités, Jérusalem est plus sainte que les autres localités parce que le peuple y apporte et dépense la deuxième dîme (*m. Ma'as. Sh.* 1,3-7; *Sheq.* 7,2)[47].
3. L'intérieur des remparts de Jérusalem est encore plus saint.
4. Le mont du Temple est plus saint que la ville de Jérusalem. Les *zābîm* et les *zābot* (les hommes ayant des pertes séminales ou autres écoulements provenant des organes génitaux), les femmes avec des pertes de sang occasionnées par les menstrues ou par un accouchement ne peuvent pas entrer dans ce lieu[48].

[46] Voir chap. 1, no 1.2, p. 12-13.
[47] Voir J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, p. 73 note 151.
[48] Plus que l'importance politique, l'intérêt religieux est prépondérant à Jérusalem, ville du Temple. Le fait de résider dans cette cité impose certaines obligations. L'observance scrupuleuse des prescriptions

5. Le *ḥēyl* (l'espace intérieur délimité par la barrière) est plus saint que le mont du Temple. Les païens et les personnes atteintes d'impureté rituelle contractée par contact avec un cadavre ne peuvent accéder à ce lieu.
6. Le parvis des femmes est plus saint que le *ḥēyl*. Cet endroit est interdit au *ṭᵉbûl yôm* [la personne souillée qui a déjà pris un bain rituel mais qui demeure impure jusqu'au coucher du soleil (Lv15,5)].
7. Le parvis des hommes est plus saint que celui des femmes. L'individu impur rituellement, qui n'a pas offert le sacrifice exigé pour compléter le rite de purification, ne peut accéder à ce lieu.
8. Le parvis des prêtres est plus saint que celui des hommes. Seuls les Juifs qui, pour certaines exigences cultuelles telles que l'imposition des mains, l'abattage des animaux et la prière, sont acceptés dans cette cour.
9. L'espace entre le porche et l'autel est plus saint que le parvis des prêtres. Les prêtres atteints d'une souillure et ceux à la chevelure désordonnée ne peuvent y entrer.
10. Le sanctuaire est encore plus saint que l'espace entre le porche et l'autel.
11. Et l'endroit le plus saint est le Saint des Saints[49].

2.3.3 Les personnes

Les traités *Qiddushin* 4,1 et *Horayot* 3,8 de la Mishna et de la Tosephta[50] établissent des listes hiérarchisées des personnes. La classification est gouvernée par le principe de la pureté / sainteté, élément lié à l'intégrité corporelle et à celle de la lignée

---

de pureté légale est plus stricte en raison du statut privilégié de Jérusalem. J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, p. 49.

[49] Voir J. H. Neyrey, « The Idea of Purity in Mark's Gospel » dans *Semeia* 35 (1986), p. 95. B. M. Bokser, « Approaching Sacred Spaces » dans *HTR* 78 (1985), p. 289-290. Cet auteur spécifie que « Since the Mishnah speaks as if such regulations were still in effect, it is not just recording 'ancient' practices but is making an ahistorical assertion that the lines of holiness continue: despite the fall of Jerusalem and the destruction of the Temple in 70 CE and the expulsion of Jews from Jerusalem in 135, the sacred is still found in the world. » p. 290. Dans son article, Bokser présente une bonne synthèse et donne d'excellents commentaires à propos de la notion spatiale que l'on retrouve dans les textes bibliques et dans les autres sources juives.

[50] Nous exposons la liste du traité *Qiddushin* 4,1 de la Mishna. De légères différences existent entre ce traité et celui de *Horayot* 3,8. La liste de la Tosephta (*Megillah* 2,7) est présentée par J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, p. 360.

familiale. Cette liste recouvre partiellement celle des lieux, car la place occupée dans la hiérarchie pureté / sainteté est liée à une plus ou moins grande familiarité avec le Temple.

1. Les prêtres.
2. Les lévites.
3. Les Israélites.
4. Les convertis.
5. Les esclaves affranchis.
6. Les prêtres inaptes (les enfants illégitimes des prêtres).
7. Les *n^etîn* (les esclaves du Temple).
8. Les *mam^ezērîm* (les bâtards).
9. Les eunuques[51].
10. Ceux dont les testicules sont endommagés.
11. Les androgynes[52].

2.3.3.1 Les observants et les non-observants

Au 1er siècle de notre ère, la distinction entre les Juifs observants et les Juifs non-observants repose sur des bases géographiques. Les citoyens de Jérusalem (ceux qui habitent près du Temple) se considèrent comme des gens ayant une pureté (sainteté) plus grande que le peuple de la terre, le *'am hā'āreṣ*, habitants qui vivent regroupés, soit dans les villages, soit en zones agricoles, incluant même la Galilée, région très éloignée de la ville de Jérusalem et de son Temple[53]. La pureté crée des séparations

---

[51] Dans son ouvrage *Jérusalem au temps de Jésus*, p. 209-290 et 410-450, Jeremias donne des informations intéressantes au sujet du clergé et des autres catégories de personnes.

[52] Il est compréhensible que les *mam^ezērîm*, les eunuques, les hommes aux testicules endommagés et les androgynes occupent le dernier rang dans cette échelle puisque ces personnes sont exclues de la communauté de Yahvé. Voir chap. 1, no 1.3.1, p. 16.

[53] Cette opposition entre les gens de la terre et ceux de la ville est familière aux textes de l'Ancien Testament (2 R 11,18-20; Za 12,7). Dans ce dernier écrit et aussi en 2 R 14,21, l'opposition est entre Jérusalem et le peuple de Juda. La fragmentation de la communauté juive en ces deux catégories est attestée dans les Actes des Apôtres : Pierre et Jean sont catalogués par les membres de la famille des grands prêtres comme « des hommes sans instruction et de gens quelconques », le *'am hā'āreṣ,* ceux qui ne connaissent pas la Loi. Autrement dit, ceux qui ignorent les règles de pureté et qui ne s'en

au sein de la communauté juive et même à l'intérieur d'un groupe selon le degré de pureté de chacun. La catégorie des Juifs observants se subdivise en diverses ramifications dont les plus importantes sont la confrérie essénienne[54] et la communauté pharisienne.

Les justes, les purs ou les « séparés », soit les pharisiens, se distinguent du « peuple de la terre » et des « pécheurs ». Ils tendent à se constituer en petits « groupes de pureté » selon le degré de pureté atteint par chacun dans sa manière de verser la dîme ou de pratiquer les ablutions rituelles. Ils se préservent des continuelles impuretés dans lesquelles baigne le *'am hā'āreṣ* incapable de suivre la minutie des règles de pureté.

Bien que les pharisiens ne fassent pas partie de l'élite urbaine, ils se considèrent toutefois égaux aux prêtres, non par hérédité, mais en matière de pureté. Répartis en petits groupes locaux, les pharisiens poursuivent deux fins : rassembler des hommes soucieux d'accomplir scrupuleusement les préceptes tirés tant de la Loi écrite que de la tradition orale en perpétuelle génération et faire progresser leur observance dans le peuple. Ils fondent des maisons d'étude où se manifeste un intérêt très grand pour la Torah et son interprétation est axée particulièrement sur le respect très strict des règles de pureté.

La catégorie des non-observants regroupe les pécheurs, c'est-à-dire les médecins, les bouchers, les bergers, les collecteurs d'impôt (les publicains)[55] et les prostituées. Ces

---

soucient guère ou qui s'en préoccupent très peu. En revanche, d'autres passages de ce livre biblique soulignent que Paul, né à Tarse en Cilicie, a reçu de Gamaliel une formation conforme à la Loi de leurs pères, qu'il fut un zélé de Dieu (22,3) et qu'il a vécu selon la tendance la plus stricte de la religion juive, en pharisien (26,5). Cette distinction entre les observants et les non-observants se retrouve aussi en Jn 7,49 où il est dit : « Il y a tout juste cette masse qui ne connaît pas la Loi, ces gens maudits! » La « masse » correspond aux gens de la terre méprisés par les docteurs de la Loi. Dans son ouvrage *Jesus and the Judaism of His Time*, p. 102-104, I. M. Zeitlin traite du *'am hā'āres*.

[54] Ce mouvement religieux sera étudié au no 2.4.1, p. 80-86.

[55] À cause de leur métier, ces individus étaient en contact avec les femmes, les cadavres ou les païens.

individus, considérés impurs rituellement et / ou moralement[56] en raison de leur contact avec les païens, les femmes et les cadavres et / ou à cause de leur conduite, sont jugés en état de désobéissance à l'égard de Dieu, donc en situation de rupture avec lui. D'où leur exclusion de la liste du peuple.

2.3.3.2 Les classes sociales et les unions permises et non permises

La liste des personnes susmentionnée autorise le regroupement de la société en trois grandes classes sociales (*m. Qid.* 4,1) :

1. Les familles d'origine légitime.
2. Les familles d'origine illégitime atteintes d'une souillure légère
3. Les familles d'origine illégitime frappées d'une impureté sévère.

Cette division tripartite règle les mariages, c'est-à-dire les unions permises ou non permises entre les Juifs (*m. Qid.* 4,3)[57].

1. Les familles d'origine légitime [prêtres, lévites et Juifs (à part entière)] peuvent se marier entre eux[58].
2. Les familles d'origine illégitime atteintes d'une souillure légère (convertis et esclaves affranchis) ne peuvent pas se marier avec des prêtres, mais ils ont la possibilité de s'allier aux lévites et aux Juifs, et évidemment, de se marier entre eux.
3. Les familles d'origine illégitime frappées d'une impureté sévère (enfants illégitimes de prêtres, esclaves du Temple, bâtards) peuvent se marier entre eux, mais non s'allier aux personnes des familles légitimes. Si une telle union se produit, le mariage est considéré illégitime, c'est-à-dire perçu comme un concubinage (*b. Ket.* 3a).

---

[56] Tous ces gens sont perçus comme des transgresseurs de la Loi mosaïque.

[57] Pour des informations sur les mariages entre les Juifs et les Gentils, thème qui dépasse le cadre de notre recherche, mais qui peut intéresser certains chercheurs, voir C. Hayes, « Intermarriage and Impurity in Ancient Jewish Sources » dans *HTR* 92 (1999), p. 35-36.

[58] *M. Qid.* 4,4-7 fournit de plus amples détails concernant les unions permises et interdites entre les trois catégories de familles.

Cette liste renvoie en quelque sorte à celles des lieux et des personnes. Selon le système de pureté établi, le lieu géographique[59] reproduit la structure sociale.

2.3.3.3 La symbolique du corps humain

En anthropologie sociale, le corps humain est souvent présenté comme une réplique symbolique du corps social. À l'instar du corps social qui est perçu comme un système ordonné et structuré censé affirmer et protéger son ordre et ses classifications, le corps physique des individus dans cette même société reflète donc le sens social d'ordre et de structure[60]. Comme pour une cité dont les frontières (murs, portes) sont l'objet d'un souci constant, les surfaces (peau, chevelure, vêtements) et les orifices (yeux, bouche, organes génitaux, anus) du corps physique sont le sujet d'une grande préoccupation. Dans une culture où les questions de pureté sont très strictes, tout ce qui altère la surface du corps et tout ce qui coule des orifices sont des substances jugées dangereuses et, par conséquent, impures[61].

Chez les Judéens du 1er siècle de notre ère, ces valeurs culturelles sont très présentes. Comme la Loi est gardée par les barrières de la tradition, les sens et les orifices du corps, portes d'accès au monde extérieur, doivent être protégés de toute intrusion qui pourrait souiller. Puisque le corps social exclut les indésirables et limite les entrées et les sorties, ce fait suscite chez le peuple de la Bible un certain nombre de questions, à savoir qui est un Juif? Comment devient-on tel? Qui est un apostat? Qui peut entrer

---

[59] Tel que mentionné précédemment, la proximité du Temple est le facteur qui détermine le niveau de pureté.
[60] M. Douglas, *De la souillure*, Paris, F. Maspero (éd.), 1971, p. 130-131.
[61] Voir chap. 1, nos 1.3.2.1, p. 18-19 et 1.3.2.2.2, p. 25.

dans telle ou telle cour du Temple (2 Ch 23,19), etc. Toutes ces questions importantes se répercutent sur le contrôle des orifices et des surfaces du corps[62].

2.3.3.3.1 Les orifices du corps

La littérature rabbinique s'intéresse particulièrement aux organes génitaux et à la bouche. Au liquide séminal et au sang des femmes (accouchement et règles) déclarés impurs par la législation biblique (Lv 12,1-7; 15,16.19), le traité *Kelim* 1,3 de la Mishna ajoute l'urine et la salive. Outre ce passage en lien avec les organes génitaux, le traité *Qiddushin* 4,1 du même ouvrage dicte des règles spécifiques concernant l'endogamie. Rien de surprenant à ce fait puisque la circoncision est une façon de représenter l'orifice génital mâle, donc l'homme, comme quelqu'un qui est à part, qui est en alliance avec Dieu et, par conséquent, en relation avec la sainteté.

L'orifice de la bouche, réglementé par les lois alimentaires qui déterminent explicitement ce qui doit ou ne doit pas entrer dans la bouche (Lv 11), est constamment surveillé par les pharisiens. Ceux-ci, soucieux de la pureté des aliments, surveillent soigneusement cette partie du corps pour qu'elle n'absorbe pas de nourriture non casher, mal préparée ou sur laquelle la dîme n'aurait pas été payée. Le souci des mains[63] et des plats lavés font partie de cette barrière mise devant la bouche afin d'éviter l'absorption de nourriture qui pourrait être souillée[64]. En lien avec ces

---

[62] M. Douglas, *Natural Symbols*, New York, Vintage Books, 1973, p. 98-99. Auteur cité par J. H. Neyrey, « Body Language in 1 Corinthians: The Use of Anthropological Models for understanding Paul and His Opponents » dans *Semeia* 35 (1986), p. 131-132. Voir J. H. Neyrey « The Idea of Purity in Marks'Gospels » dans *ibid.*, p. 102-103.

[63] Puisque les mains nourrissent la bouche, les mains propres contribuent donc à la propreté de la bouche d'une personne.

[64] Voir C. Focant, « Le rapport à la Loi dans l'évangile de Marc » dans *La Loi dans l'un et l'autre Testament* », Coll. « Lectio Divina 168 », Paris, Cerf, 1997, p. 194-195. J. H. Neyrey, « Unclean, Common, Polluted, and Taboo » dans *Forum* 4/4 (1988), p. 77. *Id.*, « Body Language in 1 Corinthians » dans *Semeia* 35, p. 129-156. Dans cet article, Neyrey met l'accent sur le symbolisme du corps humain tout en expliquant que le rôle de la pureté est de protéger le corps humain.

données, il importe pour les pharisiens de connaître les personnes avec lesquelles ils mangent : le peuple saint ingurgite la nourriture consacrée[65] ensemble[66]; car la présence d'une personne impure à leur table rend impurs leurs aliments[67].

2.3.3.3.2 Les surfaces du corps

Les surfaces du corps sont aussi une source de souci pour les pharisiens. Une peau qui montre des irrégularités telles que croûtes, boursouflures et toute autre affection cutanée indique un désordre marginal[68]. Un épiderme est considéré pur et propre lorsqu'il est lisse et doux. Pour ce qui est de la tête, les cheveux dénoués et ébouriffés ne sont pas permis ou admis. Ce qui est détaché est impur[69]. Le crâne doit exposer une surface claire, nette et soignée. Selon la norme, les cheveux tressés, soigneusement enroulés et fixés à la tête sont acceptés[70].

2.3.4 Les temps

Les traités de la deuxième division de la Mishna fournissent une nomenclature hiérarchisée des jours de fête selon l'importance de leur caractère sacré.

---

[65] Celle qui est parfaitement dîmée.

[66] « Le repas est le lieu de la séparation, de l'exclusion du "pécheur" et de la non-contamination. » C. Perrot; *Jésus et l'histoire,* Coll. « Jésus et Jésus-Christ », Paris, Desclée, 1993, p. 249-250.

[67] J. Neusner, *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, Leiden, E. J. Brill, 1973, p. 86. Auteur cité par J. H. Neyrey dans « Idea of Purity in Mark's Gospel » dans *Semeia* 35, p. 104.

[68] Ces lésions jugées impures sont discutées dans le traité *Negaim* de la Mishna. Dans les passages 13,17 de ce traité et 1,4 de *Kelim*, il est précisé que ces plaies sont suffisamment puissantes pour contaminer quiconque vit sous le même toit de la personne atteinte de ces blessures.

[69] Voir Lc 7,38-39.

[70] J. Murphy-O'Connor, « Sex and Logic in II Cor 11:2-16 » dans *CBQ* 42 (1980), p. 484. Auteur cité par J. H. Neyrey dans « Idea if Purity in Mark's Gospel », p. 104.

1. *Šābbāt*, le sabbat renvoie à la création et au repos divin. C'est le jour le plus saint parmi tous les moments fériés de l'année.
2. *P^esāḥîm*, la Pâque commémore la création du peuple d'Israël lors de la sortie d'Égypte.
3. *Yômāh*, le Jour des expiations ou Jour du pardon.
4. *Sûkāh*, la fête des Tentes.
5. *Roš haššānāh*, la fête du Nouvel An.
6. *Ta'anît*, les jours de jeûne.
7. *M^egîllāh*, la fête des Sorts.
8. *Mô'ēd qāṭān*, les demi-fêtes ou fêtes de seconde importance.

Pour chacune de ces célébrations, la Mishna dicte des règles précises à propos de leur déroulement : les moments du début et de la fin, les permissions ou interdictions à respecter, etc.

2.3.5 Les objets

À partir de certains écrits du corpus législatif du Pentateuque qui soumettent une liste d'objets susceptibles d'impureté (Lv 11,32-38; 15,1-27; Nb 19,14-17)[71], la littérature rabbinique étend l'impureté à une multitude d'ustensiles qu'il faut éviter ou qui exigent après l'usage une purification de l'utilisateur. Entre autres, les outils font partie de ce répertoire : le pic des maçons, la vrille des charpentiers, les chevilles, la chaîne d'arpenteur, la scie à débiter, le calame, les gants des vanneurs, le couteau aiguisé, la besace à poches, la planche à pain, la règle à mesurer, etc. (*m. Kel.* 12,8; 13,1-5). Par surcroît, certaines parties d'un même objet peuvent être pures et d'autres impures (*m. Kel.* 25,6)[72]. Il en est ainsi pour d'autres substances : une même matière peut être pure ou impure selon l'usage que l'on en fait. Les manches d'un vêtement confectionnées avec du cuir sont impures tandis que les gants de cuir sont purs (*m. Kel.* 26,2), etc.

[71] Voir chap. 1, nos 1.3.2.1, p. 19 et 1.3.2.2.2, p. 25-26.
[72] Mt 23,25-26 fait écho à cette distinction. À ce sujet, voir H. Maccoby, « The Washing of Cups » dans *JSNT* (1982), p. 3-15. J. Neusner, « First Cleanse the Inside » dans *NTS* 22 (1976), p. 487-495.

En raison de l'attachement des pharisiens à la pureté des aliments, un grand nombre de prescriptions concerne les récipients (*m. Kel.* 2,1.3; 25,6-8) et la préparation des repas (*m. Kel.* 8,11; 9,1-8). À la lumière des exemples fournis dans les autres domaines, on imagine sans peine les complications et la difficulté pour les femmes, car ce sont elles qui préparent les repas, de s'y retrouver et de composer des menus de manière à respecter toutes les règles émises.

2.3.6 Les impuretés rituelles

Le traité *Kelim* 1,1-4 de la Mishna soumet une liste de dix degrés d'impuretés pouvant affecter tout être humain. Y compris le Juif observant, car celui-ci n'est pas à l'abri du danger des souillures rituelles.

1. Certains objets ou substances communiquent l'impureté aux gens et aux récipients par contact tels qu'une bestiole morte, le liquide séminal.
2. L'impureté transmise aux objets par les bestioles ou par le liquide séminal est dépassée par les charognes.
3. L'impureté transmise par les charognes est dépassée par celle de l'homme qui entre en relation avec une femme qui a ses règles.
4. L'impureté transmise par le sang est dépassée par celle de l'homme qui a un flux par sa salive, sa semence, son urine.
5. L'impureté transmise par l'homme qui a un flux par sa salive, sa semence, son urine est dépassée par (l'impureté de) ce qui est monté par l'individu qui a un flux.
6. L'impureté de ce qui est monté par l'homme qui a un flux est dépassée par ce sur quoi il est étendu.
7. L'impureté de ce sur quoi il est étendu est dépassée par l'impureté de l'homme qui a un flux.
8. L'impureté de l'homme qui a un flux est dépassée par l'impureté de la femme qui a un flux.
9. L'impureté de la femme qui a un flux est dépassée par celle du « lépreux ».
10. L'impureté du « lépreux » est dépassée par celle d'un cadavre.

2.3.7 L'impureté morale

La littérature rabbinique n'est pas très éloquente dans ses discours relatifs à l'impureté morale. Elle ne fournit que de maigres données sur ce type de souillure. Le traité *'Ābôdāh Zārāh* 1,9 de la Mishna effleure l'idolâtrie, comportement considéré comme une abomination[73]. Ce type de souillure est aussi mentionné dans le *Sifra Ahare Mot Parashah* 10,8 sur Lv 20,1-3 (éd. Weiss 1862, 91c)[74]. À l'idolâtrie, le *Sifra* §254 sur Dt 23,10 (éd. Finkelstein, p. 280) ajoute le blasphème[75], idée articulée également dans le *Sifra* §221 sur Dt 21,23 (éd. Finkelstein, p. 254)[76]. Si, pour ces commentateurs le blasphème n'est pas loin de ce type de souillure, c'est probablement en raison de Lv 20,3 qui stipule que l'idolâtrie profane le nom de Dieu[77].

Implicitement, il est question d'impureté morale liée à la sexualité dans le traité *Qiddushin* 4,1-3 de la Mishna. Les catégories d'individus au statut douteux (les enfants illégitimes de prêtres), les *n^e tîn* et les *mam^e zērîm* ne sont pas rituellement impurs [à titre d'exemple, le *mamzēr* peut manger la nourriture réservée aux prêtres (*m. Yab.* 7,5)], mais le sont moralement en raison de la conduite sexuelle des parents. La sexualité fait l'objet du traité *Sôṭāh* qui discute de la femme soupçonnée d'adultère par son époux et du rite de l'ordalie[78]. Puis, le traité *K^e tûbôt* 2,5-6 dans l'ouvrage susmentionné évoque l'acte sexuel perpétré par une femme ou sur celle prise en

---

[73] Ce terme est employé en Dt 7,26.
[74] Source citée par J. Klawans dans *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, p. 120, puis dans « Moral and Ritual Purity » dans *The Historical Jesus in Context*, A.-J. Levine, D. C. Allison Jr. and J. D. Crossan (eds), Princeton / Oxford, Princeton University Press, 2006, p. 276.
[75] Source citée par J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, p. 124.
[76] Source citée par J. Klawans, *ibid.*, p. 125.
[77] J. Klawans, *ibid.*, p. 127.
[78] Voir J. Klawans, *ibid.*, p. 110-113. Sur le rite de l'ordalie discuté dans la Mishna, voir J. R. Wegner, *Chattel or Person?*, New York / Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 50-54; 91-93.

captivité. L'impureté morale liée à la sexualité est également commentée dans le *Sifra Ahare Mot Perek* 13,16.19 sur Lv 18,24-25.27-28 (éd. Weiss 1862, p. 86b-c)[79].

En ce qui a trait à l'impureté morale liée au meurtre, elle est l'objet de règlements dans le *Sifra Nombre* §161 sur Nb 35,33-34 (éd. Horovitz 1917, p. 222)[80]. Néanmoins, le *Sifra Qed.*, Perek 4,1 sur Lv 19,15 (éd. Weiss, p. 88d-89a)[81] ajoute l'injustice dans les jugements comme une source à ce type de souillure. La tromperie judiciaire ajoutée par les rabbins repose sur deux bases scripturaires : le Lévitique qui stipule de ne pas porter une accusation qui fasse verser le sang de son prochain (19,16) et le Deutéronome qui indique que tout homme qui commet une injustice est une abomination (25,16).

Comme nous l'avons noté précédemment, les commentaires de la Mishna qui traitent de l'impureté morale sont peu nombreux comparativement à ceux qui abordent l'impureté rituelle. Quant aux autres traditions rabbiniques consultées qui commentent la souillure morale, elles se contentent d'émettre des gloses anonymes qui ne laissent aucune place à d'autres interprétations.

2.3.8 La purification chez les pharisiens

Comme nous l'avons déjà noté, la pureté rituelle préoccupe énormément les pharisiens. Soucieux d'observer chaque détail de la Loi, les pharisiens en viennent à adopter diverses règles qui sont imposées aux prêtres et à multiplier les ablutions. Pour inciter la population à suivre certaines règles de pureté sacerdotale, ils invoquent

---

[79] Source citée par J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, p. 119, puis dans « Moral and Ritual Purity » dans *The Historical Jesus in Context*, A.-J. Levine, D. C. Allison Jr. and J. D. Crossan (eds), p. 276.

[80] Source citée par J. Klawans, *ibid.*, p. 121 et à la p. 277 de « Moral and Ritual Purity » dans *ibid.*, A.-J. Levine, D. C. Allison Jr. and J. D. Crossan (eds).

[81] Source citée par J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, p. 122 et à la p. 277 de « Moral and Ritual Purity » dans *ibid.*, A.-J. Levine, D. C. Allison Jr. and J. D. Crossan (eds).

Lv 11,44[82] afin de donner un sens religieux à une façon de faire profane. Selon leur point de vue, chaque individu doit vivre le plus possible dans la sainteté lévitique d'une pureté rituelle. Tout le peuple devient donc le lieu d'un espace sacré, à la manière du Temple.

Pour les contaminations les plus légères, l'ablution ne concerne que les mains. On se lave les mains avant la bénédiction des repas[83] et après avoir mangé (*b. Ber.* 53b)[84], avant de toucher les Livres saints[85]ou de réciter la prière du matin[86]. Avant les repas[87], les mains doivent être lavées l'une après l'autre, soit en versant deux fois de suite de l'eau sur les doigts, la seconde fois ayant pour but d'éliminer l'impureté dont s'est chargée la première[88], c'est la *n^{e}ṭîlah*[89], soit en plongeant les mains dans l'eau, c'est la *ṭ^{e}bîlah ṭ^{e}bîlah*[90]. Le type d'eau et de vase, et la quantité de liquide à utiliser sont réglementés (*m. Yad.* 1,1-2; 2,3-4). Dans les cas les plus graves, la purification se fait à partir du coude[91]. La *ṭ^{e}bîlah ṭ^{e}bîlah* est imposée aux prêtres avant la consommation des nourritures saintes (*Haggadah* 2,5; voir Lv 7,19-21; 21,6.8).

---

[82] Selon leur exégèse du texte d'Ex 19,6, tous les Juifs faisaient partie du « peuple sacerdotal ». C. Perrot, *Jésus et l'histoire*, p. 93.

[83] Une controverse halakhique concernant la pureté non sacerdotale est attribuée à Hillel et à Shammaï (*m. Ber.* 8,2-3) dont l'activité se situe au temps d'Hérode. Cette discussion indique que la pureté non sacerdotale semble être observée par les pharisiens dès cette époque.

[84] Le lavage des mains après le repas était nécessaire parce que les gens prenaient directement les aliments dans le plat avec les doigts pour les porter à la bouche. A Cohen, *Le Talmud*, Paris, Payot, 1983, p. 300, note 1.

[85] Cette ablution n'est pas une purification; elle est un rite d'entrée dans le sacré qui a été prescrit aux fils d'Aaron en Ex 40,30-32 qui commande non seulement l'ablution des mains mais aussi celle des pieds. Dans son ouvrage intitulé *Les Sadducéens*, Paris, J. Gabalda et Cie Éditeurs, 1972, p. 206, J. Le Moyne présente des discussions entre les pharisiens et les sadducéens à propos de la souillure des Livres saints. À la page 208 du même ouvrage, Le Moyne rapporte qu'il est nécessaire de se laver aussi les mains après avoir touché aux Livres saints. Cette ablution correspond au rite de désécration dont il a été question au chap. 1, no 1.3.2.1.2, p. 20.

[86] La plus ancienne attestation que nous ayons de cette pratique se trouve dans la *Lettre d'Aristée* §305.

[87] Cette pratique, attribuée aux pharisiens, apparaît dans l'enseignement sur la pureté en Mt 15,1-2 et en Mc 7,1-5. Cette coutume sera abordée au chap. 5, no 5.4.2, p. 177-179.

[88] M. Pelletier, *Les Pharisiens. Histoire d'un parti méconnu*, p. 222.

[89] J. Le Moyne, *Les Sadducéens*, p. 207.

[90] J. Le Moyne, *ibid.*, p. 207.

[91] M. Pelletier, *Les Pharisiens. Histoire d'un parti méconnu*, p. 222.

D'autres souillures exigent l'immersion. Un individu souillé d'une impureté rituelle majeure doit prendre dans la journée un bain pour se purifier. Dès cet instant, il n'est atteint que d'une impureté mineure : il est *ṭᵉbûl yôm*. Néanmoins, il reste impur jusqu'au soir, moment où il recouvre entièrement la pureté : il est *mᵉqôrab šemeš*[92]. Telle est la *halakha* pharisienne. Pourtant, la Bible ne prévoit le bain au cours de la journée que dans certains cas (Lv 22,7) et, pour d'autres situations, la Torah précise qu'il suffit d'attendre la fin du jour pour devenir automatiquement pur (Lv 11,24). En revanche, les pharisiens exigent l'immersion pour tous les cas d'impureté. À la purification des mains et à l'impureté des Livres saints, les leaders de ce mouvement ajoutent une nouveauté, celle de la purification du chandelier à sept branches[93].

2.4 La littérature essénienne[94]

Les notions de profane et de sacré, de pureté et d'impureté sont inséparables dans la communauté essénienne comme dans le reste de la société juive. Les prescriptions bibliques relatives à la sainteté et à la pureté sont intensifiées par les auteurs des manuscrits esséniens. Dans ces textes, plus que dans n'importe quel autre document juif de l'antiquité, la pureté rituelle est accentuée et la souillure morale est dénoncée, les lois alimentaires sont soumises à une observance très stricte et les rites purificatoires sont une source de préoccupation constante, particulièrement pour la confrérie qumrânienne et pour les esséniens qui se rendent à Qumrân.

---

92 Les termes ne sont pas bibliques, mais le concept a un fondement scripturaire. J. Le Moyne, *Les Sadducéens*, p. 268.
93 J. Le Moyne, *ibid.*, p. 369-370.
94 Les citations proviendront *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, Volume 1 (1Q1—4Q273) et Volume 2 (4Q274—11Q31), F. García Martinez et E. J. C. Tigchelaar (eds), Grand Rapids / Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 1997 (volume 1), 1998 (volume 2) et de *La Bible. Écrits intertestamentaires*.

Mais comment la communauté, qui a rompu avec le Temple, arrive-t-elle à continuer d'appliquer rigoureusement les prescriptions d'une Loi centrée sur la Maison divine tout en étant éloignée de celle-ci? Un bref rappel historique de l'origine de ce mouvement et quelques données relatives à l'organisation de la communauté aideront à comprendre comment la confrérie réussit à distinguer le sacré du profane et à saisir pourquoi, en matière de pureté, sa *halakha* se distingue et, dans certains cas, se rapproche de celle des pharisiens.

2.4.1 Le mouvement essénien

Né au 2e siècle av. J.-C., à la suite de désaccords survenus au sein du mouvement des pieux qui avaient soutenu la révolte des Maccabées, le mouvement essénien, comme celui des pharisiens, proclame une volonté de séparation et de pureté, et remet en cause l'attachement excessif des grands prêtres asmonéens à la puissance temporelle. Les esséniens, qui ont une perception très stricte de la pureté et de l'impureté, considèrent le Temple de Jérusalem souillé, le sacerdoce illégitime et illégal le calendrier fixant les temps sacrés et profanes.

Le courant essénien s'est dégagé du Temple et s'est rassemblé autour de maîtres de justice pour les membres qui vivaient à Qumrân[95] ou de dirigeants pour les adeptes qui résidaient ailleurs, à l'écart du monde. Au nombre de quatre mille (*Probus* §75; *A.J.* XVIII §20), les adeptes de ce mouvement fuient les villes en raison des crimes

---

[95] Sous la conduite du Maître de justice, un prêtre dissident, un petit groupe d'esséniens s'installe à Qumrân vers 150-135 av. J.-C. (période Ia), établissement dont l'apogée court de l'an 135 environ jusqu'à l'an 31 av. J.-C. (période Ib). À partir de l'an 4 av. J.-C., le centre est réoccupé; la communauté prend toutefois des traits de résistance nationale (période II). Pour des informations sur le Maître de justice, voir E.-M. Laperrousaz « Le Maître de justice » dans *Qoumrân et les Manuscrits de la mer Morte. Un cinquantenaire*, E.-M. Laperrousaz (dir.), Paris, Cerf, 1997, p. 391-408. Pour d'autres données historiques relatives au mouvement essénien, voir C. Grappe, « L'apport de l'essénisme à la compréhension du christianisme naissant » dans *ETR* 77 (2002), p. 519-522.

qui sont coutumiers aux citadins pour habiter dans des villages (*Probus* §76)[96] situés sur la côte de la mer Morte, probablement entre Khirbet Qumrân et Engaddi, car Qumrân, lieu central d'implantation des esséniens et lieu cultuel, ne pouvait héberger une telle quantité de personnes.

Les esséniens mènent une vie d'abstinence et de privation. Ils refusent les plaisirs comme un mal, la richesse et, certains d'entre eux, le mariage (*G.J.* II §120)[97]. Chez eux, l'abandon des biens est remarquable : l'avoir de chacun est mis à la disposition de tous et est géré par un administrateur (*G.J.* II §122). Ils vivent en autarcie : les uns travaillent la terre, les autres exercent divers métiers; tous contribuent à subvenir aux besoins des membres de la communauté (*Probus* §76-78.86; *G.J.* II §122.127). Ils ont leur propre réseau d'accueil : leurs demeures sont ouvertes à tous les membres de la secte qui viennent d'ailleurs (*Probus* §85; *G.J.* II §124-126). Ils doivent se soumettre aux ordres de leur supérieur ou examinateur (CD XIII,10-16), personne qui joue un rôle semblable à celui du Maître de justice dans la confrérie qumrânienne. Seules deux activités sont laissées à leur discrétion : secourir autrui et lui témoigner de la compassion (CD VI,20—VII,1; 1QSa I,19; voir *G.J.* II §134). L'observance du sabbat est très rigoureuse (*Probus* §81; CD X,14—XI,18). Au lieu du calendrier lunaire en vigueur à Jérusalem, les esséniens utilisent le calendrier solaire propagé par *1 Hénoch* 74,10; 82,6 et par *Jubilés* 6,32-38[98]. Au regard de la pureté, l'huile leur est interdite, car ils considèrent cet aliment impur. Si, par mégarde, l'un d'entre eux reçoit de l'huile sur la peau, il se nettoie le corps (*G.J.* II §123). À l'époque de la

---

[96] Selon *Hypoth.* 11 §1, ils habitent dans plusieurs villes de la Judée dans lesquelles ils se regroupent et vivent en colonies. Cette mention apparaît dans *G.J.* II §124. Dans ce même ouvrage (V §145), Josèphe évoque la « porte des Esséniens », lieu qui n'a pas été identifié. À partir de ces données, il est possible de déduire que des esséniens pouvaient vivre dans les faubourgs de Jérusalem ou de certaines autres villes de la Judée.

[97] Au §160 de ce même ouvrage, Josèphe atteste qu'un ordre essénien accepte le mariage. D'ailleurs, ce fait est confirmé par les textes esséniens : l'Écrit de Damas concerne souvent les membres mariés de la confrérie.

[98] Certains chercheurs pensent que la secte utilisait les deux calendriers et croient qu'elle avait développé un système pour les synchroniser. Mention rapportée par L. H. Schiffman, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 340.

guerre avec les Romains, les sectaires préféraient mourir plutôt que toucher aux aliments qui leur étaient défendus (*G.J.* II §152). Les excréments sont considérés comme une source d'impureté (*G.J.* II §148-149)[99]. Le domaine de la vie privée est aussi réglementé (1QSa I,6-17). Le mariage précoce est recommandé [vingt ans pour l'homme (1QSa I,10-11) et, pour la femme, elle doit être pubère (*G.J.* II §161)]; en outre, l'endogamie au sein du groupe semble être favorisée (4Q270 5 14-16).

Pour maintenir indéfectiblement la distinction entre le pur et l'impur, entre le sacré et le profane qui constituent les catégories fondamentales du Temple, la communauté essénienne de Qumrân retient parmi les événements fondateurs de l'histoire du peuple d'Israël deux modèles : celui de l'Exil et celui du séjour au désert.

Les écrits des prophètes d'époque exilique, à commencer par Ézéchiel, offrent un exemple d'organisation à la communauté. Lors de l'exil, les déportés, loin du Temple, avaient vécu dans la Présence divine et étaient demeurés fidèles aux lois : Dieu était pour eux un sanctuaire (Éz 12,16-20). Au thème de l'exil, la confrérie entrecroise celui de l'exode. Au désert, Dieu habitait au milieu de son peuple dont les tribus étaient réparties autour du sanctuaire : à l'extérieur, les douze tribus; à l'intérieur, les trois clans de la tribu de Lévi; et devant l'entrée de la Tente, Moïse, Aaron et ses fils[100].

Loin du Temple en exil, sans le Temple au désert, la communauté se constitue elle-même en un « Temple d'hommes » (11Q19 XXIX,7-10; 1QS VIII,4-10; 1QSa II,2-10). Elle s'organise pour accueillir en son centre la Présence divine en maintenant en son sein un espace de suprême sainteté, un Saint des Saints qui soit en état de parfaite pureté. La pureté étant un critère de classification, le statut des membres de la fraternité est hiérarchisé comme le reste de la société juive, par ordres (la masse, les lévites et les prêtres) et par classes d'âges. Ce qui différencie la classification

---

[99] Voir chap. 1, no 1.3.1, p. 17.
[100] Voir chap. 1, no 1.2, p. 11-12.

communautaire de celle qui structure l'ensemble du peuple juif, ce sont les prescriptions qui règlent les impuretés provisoires ou définitives. Ces ordonnances, dont la fonction est de tenir l'ensemble du dispositif communautaire à l'abri de toute contamination et de le rendre apte à accueillir la Présence divine, sont en grande partie la reprise ou l'adaptation des antiques lois de pureté qui régissaient la vie du peuple dans le camp du désert. Les impurs, les néophytes et les femmes servent de lignes de partage qui structurent la communauté.

L'analyse des modalités d'admission du néophyte, des différentes séquences du rituel de purification auxquelles il est astreint, des différents seuils qu'il est tenu de franchir pour passer de l'extérieur à l'intérieur de la communauté et, à l'inverse, l'analyse des procédures d'exclusion temporaire ou définitive des impurs et de ceux d'entre les Nombreux qui ont transgressé la Loi (1QSa II,5-7) font apparaître cette organisation symbolique du camp et ses frontières entre espaces profanes et espaces sacrés. De même, l'examen du statut des femmes met en évidence une autre ligne de partage, celle qui sépare les repas communautaires (auxquels elles sont admises à condition d'être pures) de l'assemblée et du conseil dont elles sont exclues[101].

Les esséniens considérant les autres Juifs comme des impurs, quiconque désire adhérer à la communauté est soumis à certaines modalités (*G.J.* II §137). Durant la

---

[101] Au sujet des femmes, voir L. H. Schiffman, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 141-149. L'auteur est enclin à soutenir que les femmes n'étaient pas nécessairement exclues du centre religieux, car aucun texte ne fait mention d'une règle quelconque contraignant les membres de la confrérie de Qumrân au célibat (p. 144). Néanmoins, comme nous le verrons un peu plus loin, une purification accrue était imposée aux membres de la secte qui se rendaient à Qumrân, ce qui pourrait avoir donné l'impression aux auteurs classiques tels que Flavius Josèphe (*G.J.* II §120) et Pline l'Ancien [*Histoire Naturelle* (V,17,4)], ouvrage cité par A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris, Payot, 1980, p. 48, que les qumrâniens étaient célibataires. D'après A. Paul, *Les manuscrits de la mer Morte*, p. 149, les esséniens de Qumrân n'habitaient pas uniquement les bâtiments communautaires qui étaient destinés pour divers exercices en commun tels que les bains rituels, les repas, le service divin et les prières, activités qui n'acceptaient que les mâles adultes et initiés. En dehors de ces activités, ils pouvaient très bien se retrouver avec femmes et enfants. En revanche, à la même page de cet ouvrage, il affirme aussi que certains résidents ont pu opter pour le célibat. Voir également les commentaires de G. W. Buchanan, « The Role of Purity in the Structure of the Essene Sect » dans *RQ* 15/4 (1963), p. 403-404.

période d'approbation du postulant, « le candidat reste pendant un an en dehors de la communauté » (*G.J.* II §137; 1QS VI,13-15[102]), car il est considéré comme un impur. Après cette phase, si l'aspirant est admis dans la secte, il est soumis à deux autres années de probation. À la fin de la première année, le candidat est autorisé à prendre part aux activités profanes. Ce n'est qu'à l'issue de la deuxième année qu'il est pleinement admis au repas communautaire, à l'assemblée et au conseil de la communauté (*G.J.* II §138; 1QS VI,18-23). Cependant, tous ceux qui participent aux repas communautaires ne sont pas *ipso facto* membres de l'assemblée ou du conseil. Impossible aux femmes d'accéder à cet espace. L'assemblée et le conseil occupent le cercle le plus intérieur de la communauté, espace perçu comme le lieu de la rencontre avec le Divin. Espace de sainteté maximale, l'accès est permis uniquement aux prêtres et aux laïcs qui se soumettent à une purification maximale. Le fait qu'une plus grande pureté soit exigée des Nombreux pour qu'ils puissent siéger au repas, à l'assemblée ou au conseil indique que, par rapport à l'espace des activités profanes, il s'agit là d'une zone d'un plus haut degré de sacralité. Cette Assemblée bipartite correspond aux deux chambres de la Demeure divine au désert, le Saint et le Saint des Saints (Ex 26,33) : les laïcs formant le Saint, les prêtres constituant le Saint des Saints. Cette organisation communautaire est une adaptation et non une réplique de la tripartition du camp au désert qui comprenait le groupe des Israélites laïques, celui des lévites et le « camp de la Présence divine ». Mais, entre ces deux systèmes, une fonction est commune : celle de la mise en place d'un dispositif qui fait écran entre la souillure extérieure et la plus haute sacralité intérieure.

---

[102] La Règle de la Communauté ne précise pas la durée du postulat.

Le centre religieux de Qumrân[103] étant le lieu de remplacement pour le culte du Temple, les esséniens, qui habitent ce lieu ou qui le fréquentent, mènent une vie particulièrement pieuse. Quiconque occupe le centre de Qumrân vit en rapport immédiat avec Dieu, ce qui permet de comprendre l'exagération des prescriptions de la Loi biblique en matière de pureté rituelle. Comme le rappelle Josèphe, la communauté qumrânienne était divisée en quatre classes ou degrés de purification, si bien que, si un membre d'une classe supérieure touchait un inférieur, il devait aller se purifier par un bain comme s'il avait rencontré un étranger (*G.J.* II §150). La prédilection qu'avaient les qumrâniens pour les bains rituels ressort aussi des découvertes faites lors des fouilles de Qumrân. De nombreuses citernes (servant de baignoires ou de réservoirs d'eau) ainsi qu'un système bien combiné d'adduction d'eau furent dégagés[104]. Ces trouvailles confirment la notice de Josèphe relatant que les esséniens se lavaient dans l'eau froide avant d'entrer dans le réfectoire comme s'ils s'introduisaient dans une enceinte sacrée (*G.J.* II §129) et celle de l'Écrit de Damas qui précise de se baigner dans de l'eau propre et dans une quantité suffisante pour recouvrir complètement un homme (CD X,11-12).

Tous ceux qui vont au centre religieux de Qumrân pour un temps et pour un but déterminés (par exemple, pour participer à une assemblée de la communauté) doivent se sanctifier pendant trois jours (1QSa I,26). Cette ordonnance rappelle Ex 19,15 qui prescrit au peuple de se préparer à la manifestation de Dieu sur le Sinaï en se sanctifiant pendant trois jours, ce qui signifie que les Israélites devaient s'abstenir de relations sexuelles pendant ce laps de temps. Un autre texte de ce même ouvrage atteste que « les anges de sainteté sont présents dans leur communauté » (1QSa II,8-

---

[103] Les qumrâniens ne s'appelaient pas eux-mêmes «esséniens ». Les manuscrits parlent des « saints », des « pieux ». D'ailleurs, les auteurs anciens tels que Philon d'Alexandrie les nomment « pieux », « esséens » (Probus §75). En ce qui concerne l'origine du mot « esséen », voir A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris, Payot, 1980, p. 55-56. K. Schubert, *Jésus à la lumière du judaïsme du premier siècle*, Coll. « Lectio Divina 84 », Paris, Cerf, 1974, p. 89. M.-F. Baslez, *Bible et histoire*, Paris, Fayard, 1998, p. 144-145.

[104] K. Schubert, *Jésus à la lumière du judaïsme du premier siècle*, p. 83.

9). Or, selon És 6,1-4, les anges sont la cour de Dieu qui entoure son trône divin. Ces deux références expliquent pourquoi la sanctification est exigée aux membres qui se rendent à Qumrân pour un court séjour.

L'état de pureté donne accès à l'espace ou aux temps sacrés. Ainsi les rites de purification permettent le passage du profane au sacré ou la progression d'un niveau inférieur de sacralité à un niveau supérieur, soit dans l'espace, soit dans l'ordre du temps. Déjà, le calendrier de la communauté organise la temporalité au rythme des liturgies célestes : les temps communautaires, sacrés et profanes, en rupture avec le calendrier de Jérusalem, sont à l'unisson des festivités angéliques. Examinons maintenant le langage des documents esséniens qui se rapporte aux personnes, aux lieux, aux temps, aux produits alimentaires et aux objets.

2.4.2 Les personnes

Contrairement aux écrits vétérotestamentaires, divers manuscrits et fragments esséniens appliquent le concept de « sainte perfection » (*qodeš qoḏ*ᵉ*šîm*) non seulement au grand prêtre, mais à tous les prêtres (4Q397 6-13 4; 1QS VIII,5-6; IX,2-8; 4Q400 1 I,19). Toutefois, d'autres témoignages font une distinction entre la sainteté de tous les membres de la secte et la sainteté plus grande des prêtres. Ainsi la *Lettre halakhique* stipule que tout Israël « est saint, et les fils d'Aaron sont [plus saints] » (4Q396 IV,8; voir 1QS VIII,5-10; IX,6; 4Q381 76-77 7). Également, la *Règle de la Communauté* identifie deux degrés de sainteté : « la Maison de sainteté pour Aaron et la Maison de communauté pour Israël » (1QS VIII,5-6; IX,6). L'idée que les prêtres représentent la congrégation d'Aaron, la « sainte perfection », et que les autres membres reflètent la communauté de sainteté apparaît comme une marque

de la loi sectaire qui peut dériver de l'Écriture (voir Ex 19,6; Lv 11,44; 1 Ch 23,13)[105]. D'ailleurs, l'*Écrit de Damas* fait une distinction entre les membres qui vivent dans la « sainte perfection » (CD VII,4-6), peut-être la communauté de Qumrân, et ceux qui demeurent dans les « camps » (CD VII,7), manifestement les esséniens qui habitent dans les bourgades[106].

Le thème de l'élection[107] est évoqué dans un fragment des *Prières quotidiennes*, oraison de louange qui était probablement récitée lors de la fête de la Pâque (4Q503 21-25 8-9), dans les *Psaumes non canoniques* (4Q381 76-77 15), dans les *Paroles des Luminaires*, texte qui rappelle la sortie d'Égypte et qui réfère à l'alliance (4Q504 1-2 III,3). Ce même document déclare le peuple juif « enfants de Dieu » (4Q504 1-2 III,4-6), affirme que Dieu a aimé Israël parmi toutes les nations et qu'il a manifesté sa sainteté au sein du peuple élu (4Q504 1-2 IV,4-9). Le thème du « peuple choisi » se retrouve dans les *Prières pour les fêtes* (1Q34 + 34 bis 3 II,5-7 = 4Q509 + 505 97-98 6-9). En plus de reconnaître l'élection d'Israël, le texte donne la raison du choix divin.

Bien que les sectaires connaissent de violents affrontements avec les autres Juifs qui ne partagent pas leur point de vue, ils n'abolissent jamais la distinction entre Juifs et non-Juifs, ni n'accusent leurs adversaires juifs de ne pas avoir le statut de Juif. Les esséniens se caractérisent d'abord par opposition à ces autres Juifs, particulièrement les pharisiens et les sadducéens, les autorités asmonéennes et les Juifs hellénisés, puis ils se définissent en réaction aux nations qui les entourent et aux païens qui peuplent la terre d'Israël durant la période gréco-romaine[108]. Néanmoins, les documents

---

[105] E. Qimron et J. Strugnell, *Qumran Cave 4 V : Miqsat Ma'ase ha-Torah*, DJD X, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 173. Auteurs cités par H. K. Harrington, *The Purity Texts*, London / New York, T&T Clark International, 2004, p.13.

[106] E. Qimron, « Celibacy in the Dead Sea Scrolls and the Two Kinds of Sectarians » dans *The Madrid Qumran Congress: Proceeding of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid, 18-21, March 1991,* I, J. Trebolle-Barrera and L. V. Montaner (eds), Leiden, E. J. Brill, 1992, p. 287-294. Auteur cité par H. K. Harrington, *ibid.*, p. 13.

[107] Voir chap. 1, no 1.2, p. 13.

[108] L. H. Schiffman, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 409.

esséniens ne comportent aucune norme qui différencie le Juif du non-Juif. Un passage de l'*Écrit de Damas* interdit de vendre son serviteur ou sa servante à des non-Juifs parce qu'eux aussi font partie de l'alliance d'Abraham (CD XII,10-11). Avant 70 de notre ère, les Juifs de la Palestine pouvaient avoir des esclaves juifs pendant sept ans, et des domestiques païens en permanence. Cette règle concerne donc les serviteurs non-Juifs qui ont commencé un cheminement de conversion au judaïsme[109]. Le *Rouleau du Temple* et la *Règle de la Communauté* dénoncent la perversité dans les jugements (11Q LI,11-15; 1QS IV,15-26; voir Ex 18,6-8; Dt 1,16-17; 18,6-8), comportement jugé immoral. En revanche, les manuscrits esséniens étalent des principes au sujet des Juifs et des non-Juifs en ce qui a trait à la souillure rituelle et / ou morale.

À l'égard du peuple juif, le *Rouleau du Temple* ajoute à la Loi mosaïque d'autres comportements jugés immoraux tels que la haute trahison et la désertion, méfaits punis par la pendaison (11Q19 LXIV,7); puis l'*Écrit de Damas* y joint le blasphème (CD V,11-12). Par ailleurs, dans ce dernier document, un extrait parle des « trois filets de Bélial ». Ces « filets » concernent les deux types d'impureté, la souillure morale : la luxure (polygamie et inceste) et les richesses [probablement celles acquises par l'injustice en faussant les mesures de longueur, de poids et de capacité (voir Lv 19,35; Dt 25,15-16)], et l'impureté rituelle : les relations sexuelles avec des femmes ayant leurs menstrues [cette déclaration vise probablement le clergé (CD IV,12—V,11; voir 11Q19 XLV,10; LXVI,16), comportement qui souille le Sanctuaire.

Pour prévenir toute forme d'idolâtrie et de souillure rituelle, le *Rouleau du Temple* reprend l'interdiction biblique de contracter une alliance avec les nations de Canaan

---

[109] L. H. Schiffman, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 411. Nous retrouvons dans la loi mishnique une règle semblable mentionnant que de tels esclaves recouvraient automatiquement leur liberté s'ils étaient vendus à des non-Juifs (*m. Git.* 4,6).

(11Q19 II,12-15; LVII,15-17)[110]. Le peuple juif est tenu de choisir son roi parmi les Juifs (11Q19 LVI,13-15). Dans « La Loi du roi », règle incorporée au *Rouleau du Temple* par le rédacteur, des consignes précises s'adressent au roi : ce dernier se doit d'épouser une femme juive (11Q19 LVII,15-16)[111] et de recourir uniquement à une garde juive pour éviter de tomber aux mains des nations (11Q19 LVII,5-11). Reprenant le texte de Dt 18,9-14, le *Rouleau du Temple* énumère les abominations des païens telles que les sacrifices des enfants, la consultation des devins, des augures, des sorciers et des nécromanciens (11Q19 LX,16—LXI,2).

À l'endroit des non-Juifs, l'*Écrit de Damas* énonce la règle suivante : « Qu'on n'étende pas sa main pour verser le sang d'aucun des Gentils à cause des richesses et du gain » (CD XII,6-7)[112]. Cette règle semble viser les gouvernants asmonéens, les mettant en garde d'entreprendre des campagnes militaires seulement pour agrandir leur territoire ou pour accumuler du butin de guerre[113]. D'ailleurs, le *Pesher d'Habaquq* appuie ce point de vue : « Il a dit : *Parce que toi, tu as pillé des nations nombreuses, tout le restant des peuples te pillera,* — l'explication de ceci concerne les derniers Prêtres de Jérusalem qui amassent richesses et gain en pillant les peuples...» (1Q*pHab* IX,3-5)[114]. Un autre texte, les *Ordonnances* (4Q159 2-4 2), interdit à un Juif de devenir le serviteur d'un non-Juif.

2.4.3 Les lieux

L'auteur du *Rouleau du Temple* se préoccupe de la sainteté du pays, de la ville de Jérusalem et du Temple. Il rapporte que le pays de l'Amorite, du Cananéen, du Hittite,

---

[110] Voir chap. 1, no 1.3.4.1, p. 30-31.
[111] Au sujet des mariages entre les Israélites et les Gentils, voir C. Hayes « Intermarriage and Impurity in Ancient Jewish Sources », p. 25-35.
[112] La traduction française provient de *La Bible. Écrits intertestamentaires*, p. 174.
[113] L. H. Schiffman, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 410.
[114] La traduction française provient de *La Bible. Écrits intertestamentaires*, p. 348-349.

etc. (voir Ex 34,10-16) sera donné à Israël dans le cadre d'une alliance qui requiert la séparation du peuple juif des nations et de leurs pratiques idolâtriques (11Q19 II,1-5)[115], habitudes dénoncées tout au long du reste du chapitre. Pour conserver la sainteté (pureté) de cet espace territorial donné par Dieu, le peuple doit éviter tout contact avec les diverses sources d'impureté. Parmi toutes les sources de souillure sur lesquelles légifère la *halakha* qumrânienne, la plus grave est, sans contredit, l'impureté contractée au contact des morts[116]. Un texte du *Rouleau du Temple* dicte des règles précises à propos de l'ensevelissement. Les Juifs doivent inhumer leurs défunts dans des lieux spécialement désignés à cette fin, un pour chaque groupe de quatre villes, afin de préserver la pureté du pays d'Israël (11Q19 XLVIII,11-14). À Qumrân, le cimetière est séparé des installations communautaires par un mur qui isole la zone d'impureté maximale des espaces destinés aux purifications[117]. Les rites de purification concernant la souillure transmise par un cadavre sont accentués par rapport à ceux prescrits par la Bible (11Q19 XLIX, 17-21).

Pour ce qui est de la ville de Jérusalem, le rédacteur du *Rouleau du Temple* s'exprime en ces mots : « La ville que je consacrerai pour y faire demeurer mon nom et (établir) [mon] sanctuaire [en son milieu] sera sainte et pure de toute espèce d'impureté qui (pourrait) les souiller. Tout ce qui s'y trouve sera pur, et tout ce qui entrera sera pur » (11Q19 XLVII,3-6) [118]. Jérusalem, la cité choisie par Dieu pour y faire résider sa présence, doit être sainte et exempte de toute impureté. Cette prescription s'étend à tout son contenu et à toutes les marchandises qui y sont apportées, y compris les

---

[115] Selon Schiffman, il est possible que l'auteur identifie l'idolâtrie avec l'hellénisme; probablement que son intention est de combattre les tendances hellénisantes observées déjà à l'époque de Jean Hyrcan (134-104 av. J.-C.) et d'Alexandre Jannée (104-76 av. J.-C.). Il est aussi plausible que les sources anciennes sur lesquelles se base le *Rouleau du Temple* puissent avoir comme cible les hellénisants extrémistes du début du 2e siècle avant notre ère. *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 293.

[116] La *halakha* essénienne concernant cette impureté rituelle correspond exactement à la *halakha* pharisienne. Voir le no 2.3.6, p. 75.

[117] J.-B. Humbert, « L'espace sacré à Qumrân. Propositions pour l'archéologie » dans *RB* (1994), p. 101-102; 161-211.

[118] La traduction française provident de *La Bible. Écrits intertestamentaires*, p. 105-106.

aliments. Même les sacs de transport faits de peaux d'animaux doivent être purs (11Q19 XLVII,17-18). Ce manuscrit (11Q19 XLV,11-12) et l'*Écrit de Damas* (CD XII,1-2) interdisent même les relations sexuelles dans la Ville sainte[119]! En outre, le *Rouleau du Temple* défend aux aveugles d'entrer dans la ville de Jérusalem (11Q19 XLV,12-13)[120]. Par ailleurs, la *Lettre halakhique* proscrit la présence des chiens à Jérusalem de peur qu'ils ne rongent les restes de viande sur les os d'animaux sacrifiés, car Jérusalem est le camp de sainteté, le chef des camps d'Israël (4Q394 8 IV,8-12).

Bien que les esséniens aient rompu avec le Temple, cet édifice et son contenu font l'objet de certains écrits de la secte. Le *Rouleau du Temple* affirme que le Saint des Saints ne se limite pas seulement au tabernacle, mais s'étend à tout le bâtiment : au pourtour de l'autel, à l'immeuble, au bassin et au portique (11Q19 XXXV,8-9). D'où le développement d'une série de règles de pureté destinées à assurer la sainteté du pourtour du Temple (colonnes XLVI- XLVII), dont l'une prescrit d'établir une barrière autour des bâtiments du Temple afin de garantir la sainteté de la Maison de Dieu et des cours adjacentes. Cette précaution est requise afin d'éviter que le Temple soit souillé par quelqu'un qui pourrait entrer par inadvertance dans ses cours[121]. Évidemment, les non-Juifs ne peuvent entrer dans le Temple puisqu'ils sont considérés « impurs ». L'accès à la cour intermédiaire est même défendue aux prosélytes jusqu'à la quatrième génération (11Q19 XXXIX,5-7)! L'*Écrit de Damas* précise de ne pas envoyer à l'autel d'holocauste, aucun encens, aucune oblation et aucun bois par l'intermédiaire d'un individu qui serait impur d'une souillure quelconque, ce qui rendrait impur l'autel (CD XI,19-20). Ce document spécifie aussi que toute personne qui entre dans la Maison de prosternation doit être en état de

---

[119] « As Yadin suggests, the Temple city is made equivalent to the wilderness camp; just as the latter surrounded Sinai during the revelations, so the former surrounds the Temple ». Auteur cité par M. Bokser, « Approaching Sacred Space dans *HTR* 78, p. 282. Bokser ajoute : « It is for this reason that the laws of a camp apply to the Temple city », p. 282.
[120] Dans la Bible, cette règle concerne le clergé (Lv 21,17-18). Cette interdiction de 11Q19 XLV,12-13 rappelle 2 S 5,8.
[121] L. H. Schiffman, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 295.

pureté (CD XI,22). Les peaux d'animaux qui n'ont pas été sacrifiés rituellement ne doivent pas être introduites dans l'enceinte du Temple, car Dieu ne peut tolérer aucune impureté (11Q19 XLVII,17-18).

2.4.4 Les temps

Bien que les esséniens aient fui le Temple pour se retirer à Qumrân ou pour vivre dans des « camps » disséminés sur la côte de la mer Morte ou ailleurs, ils maintiennent un contact intime avec Dieu. Dans les témoignages qu'ils ont laissés, de nombreux écrits sont destinés à la prière, à la célébration des moments, des jours et des fêtes qui respectent les heures cultuelles du Temple et les solennités juives importantes. Le texte de la *Règle de la communauté* (1QS X,1-3) et ceux de divers fragments des *Prières quotidiennes* (4Q503) supposent deux temps de prière, dont les *Hymnes* précisent les moments, le matin et l'après-midi (1QH XX,2-6), ce qui correspond aux moments des sacrifices journaliers dans le rituel du Temple. Le fragment des *Prières quotidiennes* (4Q503 7-9 IV,1-8) présente aussi une série de suppliques à réciter aux divers jours du mois. Les textes des *Paroles des luminaires* (4Q504-506) offrent une collection d'hymnes liturgiques à utiliser à certains jours de la semaine. Le mercredi, « jour de l'alliance », et le sabbat, « jour de louange », sont mentionnés explicitement. D'autres pièces telles que celles des *Prières liturgiques* (1Q34 + 34bis) et des *Prières pour les fêtes* (4Q 507-509) nous informent sur les rythmes des célébrations qui se rattachent aux fêtes. Les parties préservées de ces documents mentionnent explicitement le Jour du pardon (1Q 1-2 6), la fête des Tentes (4Q508 22-23 1-3; 4Q509 8 III,4-10) et le Jour des premiers fruits (4Q509 131-132 II,1-18). Par ailleurs, l'*Écrit de Damas* dicte l'observance stricte du sabbat (CD

10,14— 11,2; voir *G.J.* II §147), des jours de fêtes et du Jour du pardon (CD VI,18-19)[122].

2.4.5 Les produits alimentaires et les objets

Le *Rouleau du Temple* (11Q19 XLVIII,1-5; L,20) répète les ordonnances bibliques (voir Lv 11,20-21.29-30)[123] au sujet de l'alimentation carnée permise ou interdite. Mais, contrairement aux pharisiens, les esséniens sont plus sévères pour les contacts avec la nourriture liquide qu'avec la nourriture solide. Néanmoins selon les deux groupes, « quiconque mange ou boit de la nourriture impure devient aussi impur que la nourriture qu'il a consommée »[124].

La prohibition de tout contact avec les Gentils, dont il a été question précédemment, est appliquée également aux animaux, aux denrées ou à toute autre marchandise : « Qu'on ne vende pas de bêtes ou d'oiseaux purs aux Gentils, afin qu'ils ne les sacrifient pas. Et le contenu de son grenier ou de sa cuve, qu'on refuse de toute sa force de leur en vende quelque chose » (CD XII,8-10)[125]. La première partie de cette ordonnance a pour but de s'assurer que les Juifs n'encouragent pas les cultes païens, même indirectement. Et le second membre de cet édit a pour objectif de contrôler l'acquittement de la dîme[126]sur ces produits[127].

Une règle préservée dans trois fragments de l'*Écrit de Damas* interdit d'apporter au Temple ou aux repas communautaires sectaires de la viande abattue par des non-Juifs

---

[122] Ces fêtes correspondent à celles qui sont énumérées au chap. 1, nos 1.2, p. 12-13 et 1.3.2.2.1, p. 23 et au no 2.3.4 de ce chapitre, p. 74.
[123] Voir chap. 1, no 1.3.2.2.2, p. 24.
[124] L. H. Schiffman, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 113.
[125] La traduction provient de *La Bible. Écrits intertestamentaires*, p. 174.
[126] La dîme est une obligation qui consiste à réserver un dixième des produits pour donner aux lévites ou aux pauvres, ou pour les consommer à Jérusalem au cours de l'année.
[127] L. H. Schiffman, *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, p. 411.

et l'usage de tout métal qui pourrait avoir servi au culte idolâtrique : « Que personne n'apporte [... avec le sang de leur sacrifice ...] ..., ni de qu[oi] que ce soit en or et en argent, [en cuivre et en] étain et en pl[omb dont les nations font fait des i]doles, que personne n'apporte...» (4Q271 2 8-10 = 4Q269 8 II,1-2 = 4Q270 3 III,20-21)[128]. En lien avec l'idolâtrie, le début de la portion préservée du *Rouleau du Temple* exige de détruire les objets qui ont servi aux cultes païens (11Q19 II,1-11).

2.4.6 La purification chez les esséniens

La vie des esséniens est régie par une rigoureuse discipline de pureté. Avant les repas, ils doivent prendre un bain dans l'eau froide (*G.J.* II §129) [129] afin d'assurer la pureté de la nourriture préparée par les prêtres (*A.J.* XVIII §22). Si un sectaire de rang inférieur touche un supérieur, ce dernier est contaminé : il est contraint à un bain (*G.J.* II §150). Lorsqu'ils vont à la selle, ils doivent choisir des lieux éloignés[130] et se laver après comme s'ils avaient été souillés (*G.J.* II §149).

Afin d'assurer la continuité et l'intégrité de son mode de vie, la secte de Qumrân a institué des rites spécifiques d'initiation. Le processus d'admission de la secte rattaché aux questions de pureté et d'impureté rituelles impose à la recrue des stages préparatoires avant son admission au sein de la confrérie[131].

---

[128] La traduction française est basée sur les textes de F. Garcia Martinez et E. J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls, Study Edition*, Volume 1(1Q1—4Q273), p. 618-619.
[129] Cette obligation de pureté rituelle pour les repas ordinaires n'est pas prescrite par la loi biblique (voir Dt 12,15.22; 15,22). Cette exigence est toutefois requise pour les prêtres qui mangent les saintes offrandes (Lv 22,3-9) et pour les Israélites qui consomment leur portion du sacrifice de paix (Lv 7,19-21). Cette règle exigée par les esséniens émane probablement de l'affirmation d'Ex 19,6 qui atteste que tout Israël est « un royaume de prêtres et une nation sainte. »
[130] Voir chap. 1, no 1.3.1, p. 17.
[131] Voir no 2.4.1, p. 83-84.

Puisque les sectaires aspirent à accomplir les commandements de la Torah et désirent réaliser une vie de pureté et de sainteté, divers écrits tels que les fragments des *Diverses règles* (4Q265) et celui des *Rites de purifications* (4Q512) présentent des précisions sur la purification exigée pour les sabbats (4Q265 7 I,1-4), pour les fêtes, pour les équinoxes et les solstices, pour les fêtes des récoltes et celles des lunaisons (4Q512 33 + 35 1-5). Ce dernier document traite aussi de la pureté requise de ceux qui servent au culte (4Q512 29 - 32 4-8). D'autres textes précisent que toute personne qui se livre à un rite de purification doit réciter une prière qui commence par « Béni sois-Tu, Dieu d'Israël, qui... » (4Q414 2 II,5-6; 7 II,1-3; 4Q512 42 – 44 2-3). Cette donnée montre clairement que les esséniens insistent sur la portée spirituelle et religieuse de ces rituels. Ceux-ci n'ont d'efficacité que s'il y a repentir. Cette idée, spécifiée dans la *Règle de la communauté* (1QS II,26—III,12), exige la conversion du cœur chez les membres qui désirent se plonger dans les eaux de purification. L'eau n'agit pas de manière automatique. Sans les dispositions intérieures de conversion, les rites de purification de la secte sont inefficaces.

2.5 Des informations archéologiques

Notre étude sur les pharisiens et les esséniens a révélé que ces deux groupes religieux accordaient une grande importance à la purification rituelle. Mais qu'en était-il chez les Juifs ordinaires? Pour répondre à cette question, tournons-nous vers l'archéologie qui peut nous informer sur la pratique des mœurs du peuple.

Des trouvailles témoignent qu'à l'époque d'Hérode jusqu'à la révolte de Bar Kokhba, plusieurs Juifs qui vivaient dans les petites villes et dans les régions rurales se souciaient également de la pureté rituelle. Un grand nombre de petits récipients de

grès[132] furent dénichés partout en Israël : dans les collines (à Jérusalem, particulièrement près du mont du Temple) et le désert de la Judée, dans le sud et l'ouest de la Samarie, en Galilée, dans les régions du plateau du Golan, en Transjordanie et même sur le territoire du Negev[133]. Faits à la main, ces récipients à facettes (tasses à mesurer[134], bols, plats, cruches, cruchettes et petits vases personnels), de forme arrondie semblable à celle des barriques ou des tonneaux, étaient sûrement, d'après leur format, destinés aux liquides et à la nourriture des repas de chaque jour, et non utilisés pour conserver dans un état de pureté les offrandes végétales offertes après les récoltes. Le prêtre qui recevait les offrandes végétales aurait certainement préféré des contenants plus grands et plus gros. Nous pouvons donc conclure que ces vases de grès devaient servir à la pratique de la pureté rituelle du peuple, car cette documentation archéologique correspond aux discussions des premiers pharisiens, Hillel et Shammaï, au sujet de l'extension de l'observance de la pureté rituelle sacerdotale à l'ensemble de la population[135]. En outre, dans le Nouveau Testament, le passage de Jn 2,6 paraît assumer la purification des mains comme une coutume parmi les Juifs.

Un autre apport de l'archéologie, qui permet d'affirmer que la population de cette époque respectait les lois de la pureté rituelle, est la mise au jour de *miq^{e}wā'ôt*. Les *miq^{e}wā'ôt* sont des piscines destinées à la purification rituelle. Munies de marches,

---

[132] Pour aider le Juif observant à se protéger de l'impureté des liquides (*m. Par.* 8,5-7), la *halakha* des sources rabbiniques établit que tout objet domestique fabriqué en grès ne peut devenir impur (*m. Ohal.*5,5). Ces contenants de grès permettaient donc aux personnes pures et impures de partager la même nourriture, sans négliger l'observance de la pureté sacerdotale appliquée à l'ensemble de la population. D'ailleurs selon la Mishna et la Tosephta, les prêtres utilisaient les récipients de grès pour le culte du Temple, spécialement pour l'aspersion des cendres de la génisse rousse. De plus, les deux cents fragments de poterie, qui furent trouvés à Khirbet Qumrân, prouvent que les esséniens employaient aussi ce type de vaisselle quoique, d'après le *Rouleau du Temple* (11Q19 XLIX,14) et *l'Écrit de Damas* (CD XII,15-18), les récipients de grès peuvent être contaminés.

[133] E. Regev, « Pure Individualism: The Idea of Non-Priestly Purity in Ancient Judaism » dans *JSJ* 31 (2000), p. 182.

[134] Ces tasses à mesurer représentent probablement le type de récipients utilisés pour le lavage des mains (*m. Yad.* 1,2).

[135] E. Regev, « Pure Individualism: The Idea of Non-Priestly Purity in Ancient Judaism » dans *JSJ* 31, p. 183.

ces piscines permettent d'aller jusqu'au fond pour une immersion totale[136]. Des *miqᵉwā'ôt* furent trouvés à Jéricho dans les palais des asmonéens et dans ceux d'Hérode, à l'Hérodion et à Masada, ainsi que dans les maisons des aristocrates de la Haute ville de Jérusalem. Plusieurs *miqᵉwā'ôt* furent aussi découverts dans la Basse ville, à Sepphoris, à Gamla et à Qumrân. En outre, quelque trois cents *miqᵉwā'ôt* de la période tardive du Second Temple et quelques douzaines de la période de la Mishna et du Talmud furent aussi trouvés en Israël. S'il est impossible de dire combien de *miqᵉwā'ôt* furent employés par les prêtres, par le peuple ou pour la purification du flux menstruel, il est toutefois indéniable qu'un certain nombre d'entre eux furent utilisés par la population à divers moments, soit avant ou pendant la prière, soit pour la lecture de la Torah[137] [des piscines attenantes aux synagogues furent mises au jour, fait attesté par la *halakha* rabbinique (*m. Ber.* 3,5)], ou encore avant de manger. Si nous ne pouvons pas préciser le nombre de fois que le peuple pratiquait le rite d'immersion avant les repas, nous pouvons toutefois soutenir que les prêtres et les membres de leur famille immédiate (tous ceux qui partageaient la nourriture sacrée) devaient pratiquer le rite d'immersion à chaque jour. Puisque la nourriture devait être mangée dans un état de pureté et que la pureté exigeait un bain, la routine sacerdotale était probablement l'immersion juste avant le coucher du soleil pour le repas principal qui était pris à la tombée de la nuit. Durant le jour, les ministres du culte devaient manger de la nourriture non sacrée. Quant aux gens ordinaires qui suivaient la loi biblique, ils n'avaient pas besoin de l'immersion aussi souvent. Elle était obligatoire seulement une semaine par année[138] lorsqu'ils se rendaient à Jérusalem pour la semaine de la Pâque, pour manger la seconde dîme et pour offrir les sacrifices partagés[139].

---

[136] Pour des détails supplémentaires, voir E. P. Sanders, *Judaism. Practice & Belief 63 BCE – 66 CE*, p. 223-226.

[137] E. Regev, « Pure Individualism: The Idea of Non-Priestly Purity in Ancient Judaism » dans *JSJ* 31, p. 184.

[138] Sauf s'ils allaient à plus d'un festival.

[139] E. P. Sanders, *Judaism. Practice & Belief 63 BCE – 66 CE*, p. 228.

La découverte de plusieurs *miq^{e}wā'ôt* près des « Tombes des rois » à Jérusalem et des quelques piscines additionnelles qui ont pu faire partie des cimetières de cette ville, à Jéricho et près du caveau de Machpelah à Hébron, est un autre indice qui permet d'affirmer avec certitude qu'un nombre de *miq^{e}wā'ôt* furent utilisés par le peuple pour la purification. Cette preuve indique que les individus qui entraient dans les grottes funéraires munies de ces *miq^{e}wā'ôt*, désiraient être partiellement purifiés immédiatement après avoir été en contact avec un cadavre[140], bien que la Bible exige ce rite de purification seulement au septième jour.

Ce parcours dans la littérature juive de la Palestine et de la Diaspora a démontré le grand intérêt des Juifs à l'égard des prescriptions bibliques relatives à l'impureté rituelle et à la souillure morale. En général, tous les textes étudiés ont réitéré les deux types d'impureté cités dans la Bible. Selon les documents, l'impureté rituelle est accentuée au profit de la souillure morale ou vice-versa. Unanimement, tous les textes examinés de la littérature apocryphe juive se concentrent principalement sur la souillure morale qui, dans la plupart du temps, est liée à la sexualité. Les écrits judéo-hellénistiques étudiés, qui font l'apologie de la législation juive, accordent un intérêt quasi équivalent aux deux types d'impureté. Parmi les auteurs de cette littérature, Philon est le meilleur représentant de l'interprétation allégorique. La littérature rabbinique, qui discute davantage de l'impureté rituelle que de la souillure morale, traite séparément ces deux types d'impureté contrairement aux manuscrits esséniens qui les abordent en tandem. Aux sources de souillure morale énumérées dans la Bible, les documents rabbiniques et esséniens ont ajouté la duperie dans les jugements ainsi que le blasphème, sources qui ont toutefois une base biblique.

---

[140] E. Regev, « Pure Individualism: The Idea of Non-Priestly Purity in Ancient Judaism » dans *JSJ* 31, p. 185.

Les artefacts tels que la poterie et les *miq^{e}wā'ôt* mis au jour par l'archéologie sur le territoire palestinien ont révélé que les lois bibliques concernant la pureté rituelle, même celles qui furent élargies au-delà de leur sphère originale par les pharisiens et les esséniens, n'étaient pas seulement la préoccupation des gens d'une classe sociale et des divers groupes religieux, mais aussi le souci de plusieurs Juifs dans la vie quotidienne.

DEUXIÈME PARTIE

LE MARIAGE ET LE DIVORCE

CHAPITRE III

LE MARIAGE

Le divorce et le remariage occupent une place relativement importante dans le Nouveau Testament [Mc 10,1-12 (par. Mt 19,1-9); Mt 5,31-32 (par. Lc 16,18); 1 Co 7,10-11]. Or, la question de la répudiation nécessite inévitablement l'examen du mariage. Puisque les narrations néotestamentaires ne fournissent aucune donnée relative à cette institution, ce manque de renseignements nous amène à jeter un regard sur les vues méditerranéennes anciennes qui concernent cet engagement entre deux personnes, voire entre deux familles.

Le présent chapitre, consacré au mariage, tiendra compte du contexte religieux et social de l'ancien Israël et du milieu juif, ainsi que des us et coutumes du monde gréco-romain qui a influencé certaines traditions du peuple de la Bible. Notre attention portera sur la conception du mariage telle que présentée dans les récits bibliques et dans divers ouvrages de la littérature extrabiblique juive et gréco-romaine. Il sera également question de la monogamie et de la polygamie, des fiançailles et de tout ce qui s'y rapporte, soit l'autorité paternelle, le choix de la femme, l'âge du mariage et le contrat de mariage. Puis, nous aborderons les thèmes suivants : les interdictions au mariage, la cérémonie du mariage et, enfin, la situation du couple dans la vie conjugale.

3.1 La conception du mariage

La littérature biblique. Dès les premières pages de la Bible, le mariage apparaît à l'horizon de l'anthropologie et de la volonté divine. Dans le cadre même de la création, la relation entre l'homme et la femme est la forme originelle et fondamentale de la vie en société qui répond au dessein de Dieu (Gn 2,24). Au sens large, les lois émises dans le Pentateuque (Ex 20,12-17; Lv 18; 20; Dt 5,16-21) sont un reflet de ce désir divin. Ailleurs dans la littérature biblique, certains auteurs rappellent les fondements de la vie conjugale ainsi que les beautés et la fidélité qui s'y rattachent (Ml 2,15-16; Pr 5,15-20; 18,22; 31,10-31; Qo 9,9). Les prescriptions relatives au respect de l'union conjugale (Lv 18), notamment le dernier commandement du décalogue (Ex 20,17; Dt 5,21), s'insèrent dans le tableau de l'alliance lors de la révélation au Sinaï et du séjour dans le désert.

Dans la documentation prophétique, certains prophètes recourent au concept du mariage pour symboliser et rappeler les relations de Dieu avec son peuple (Os 2,18.21-22; Is 54,5-6; 62,4-5; Jr 2,2; 31,3; Éz 16,8-14.60). Israël doit une loyauté exclusive à son Dieu comme la femme doit fidélité à son mari. C'est à l'image d'un mariage monogame que les prophètes regardent Israël comme l'épouse unique que s'est choisie le Dieu unique. Yahvé représente le mari; Israël, en tant que collectivité, personnifie la femme; et les Israélites, à titre d'individus, symbolisent les enfants[1].

Dans le monde biblique, l'union d'un homme et d'une femme, qui a pour but la reproduction de l'espèce humaine telle que prônée en Gn 1,28, est, d'une part, une liaison sexuelle et, dans certains cas, une alliance religieuse d'un point de vue métaphorique (Is 62,5; Os 2,16-25) et, d'autre part, une union financière : une femme

[1] F. G. Lopez, *Le Décalogue*, Cahiers Évangile no 81, Paris, Cerf, 1992, p. 50. Puisque ce n'est pas notre but de traiter le mariage sous cet angle, les personnes qui désirent prolonger l'étude sur ce sujet pourront se référer à D. Instone-Brewer, *Divorce and Remarriage in the Bible*, Grand Rapids / Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Co., 2002, p. 34-40.

s'obtient au prix d'une certaine somme d'argent (Ex 22,15-16). Prendre femme équivaut à en devenir le propriétaire (Dt 21,13; 24,1). Celle-ci devient une possession au même titre que le serviteur et la servante, le bœuf et l'âne (Ex 20,17). Parfois, le mariage est une relation politique contractée entre les familles ou avec une partie de la même famille. Hérode le Grand n'a pas simplement choisi Mariamme, la princesse asmonéenne, comme épouse; il a fait un contrat de mariage avec sa famille (Josèphe, *G.J.* I §241).

Dans le Nouveau Testament, l'institution du mariage est clairement présupposée. Les auteurs de ce corpus littéraire la font remonter non au protocole humain, mais au dit de Dieu proféré à l'origine du monde (Gn 1,27; 2,24) auquel nombre de références renvoient (Mc 10,6-7; Mt 19,4-5; 1 Co 6,16; Ép 5,31). Les écrits pauliniens qui traitent du mariage abordent l'union conjugale en termes de relation monogame (Rm 7,2; 1 Co 7,39), fait qui est aussi attesté dans les épîtres pastorales. D'après ces lettres, l'épiscope, le diacre (1 Tm 3,2.12), le presbytre (Tt 1,6) et les femmes inscrites au groupe des veuves (1 Tm 5,9)[2] ne doivent avoir été mariés qu'une seule fois. En revanche, 1 Tm 5,14 recommande aux jeunes veuves de se remarier et d'avoir des enfants, contrairement au conseil de Paul formulé en 1 Co 7,8.40, qui exhorte à ne pas se lier à nouveau conjugalement, car le célibat permettait de se consacrer entièrement aux affaires du Seigneur (1 Co 7,32-34; voir Mt 19,12). Cependant, précise-t-il, « il vaut mieux se marier que brûler » (1 Co 7,9). Lorsque Paul traite du mariage (1 Co 7,3-4; Ep 5,21-33; Col 3,18-19), il considère l'union conjugale essentiellement à l'instar des textes vétérotestamentaires du point de vue de l'homme : il déclare que celui-ci est le chef (1 Co 11,3; Ep 5,23). Tournons-nous maintenant vers les écrits extrabibliques juifs et ceux qui appartiennent au monde gréco-romain.

---

[2] C'est-à-dire celles qui, n'ayant aucun soutien familial et n'étant pas dévergondées, sont soutenues par la communauté chrétienne. En retour, ces veuves sont appelées à accomplir des services dans l'Église.

La littérature extrabiblique juive. Pour Philon d'Alexandrie, l'objectif du mariage doit être la procréation afin de préserver l'espèce humaine (*Spec. leg.* III §34). Il déconseille toutefois les mariages mixtes, car de telles unions peuvent conduire les Juifs à commettre l'idolâtrie (*Spec. leg.* III §29). L'opinion de Philon concernant le but poursuivi dans l'union conjugale est partagée par Flavius Josèphe qui affirme que « La loi n'admet aucun commerce charnel en dehors de l'union naturelle du mari et de la femme, et seulement dans le but de procréer » (*CAp.* II §199).

La littérature rabbinique atteste que se marier et élever une famille est une prescription religieuse, le premier de tous les commandements ordonné par Dieu selon Gn 1,28. Cette vision est préconisée dans le Talmud: « Celui qui ne se marie pas, vit sans joie, sans bénédiction, sans bien » (*b. Yeb.* 62b); puis, « un célibataire n'est pas un homme au sens plein du mot, car il est dit : Il les créa mâle et femelle, les bénit et les appela du nom d'hommes (Gn 5,2) » (*b. Yeb.* 63a). Un autre commentaire rapporte « Une personne sans enfants est réputée morte » (*Gen. R.* 71,6) étant donné qu'elle ne remplit pas son devoir qui lui appartient et que son nom disparaîtra avec sa personne[3]. Selon quelques rabbins, rester célibataire équivaut à un homicide parce que « l'homme ne peut s'abstenir de fructifier et de multiplier, à moins qu'il n'ait des fils et des petits fils » (*Tos. Yeb.* 8,4). Un autre passage stipule que « Si un homme a épousé une femme et qu'elle est restée dix ans sans enfants, il ne peut renoncer à son devoir, il doit la répudier » (*Tos. Yeb.* 59b; voir *m. Yeb.* 6,6)[4].

Toutefois, il semble qu'il y ait eu des rabbins qui, affirmant l'obligation absolue pour l'homme de se marier, soient restés célibataires afin de mieux se consacrer à l'étude de la Torah. Tel est le cas pour Ben 'Azzay qui a vécu au premier tiers du 2e siècle de notre ère.

---

[3] Citations rapportées et commentées par A. Cohen, *Le Talmud,* Paris, Payot, 1983, p. 223.
[4] C. Daniel, « Esséniens et eunuques (Matthieu 19,10-12) » dans *RQ* 23 (1968), p. 389.

Les manuscrits esséniens ne rejettent pas le mariage pour la procréation, ordonnance prescrite par la loi divine (Gn 1,28). Le *Document de Damas* commande aux membres de la secte de prendre femme et d'engendrer des enfants (CD VII,6-7; XIX,3-5), contrairement à certaines affirmations de Philon d'Alexandrie (*Hyp.* 9,14-17; 11,14) et de Flavius Josèphe (*A.J.* XVIII §21; *G.J.* II §120) attestant que les esséniens dédaignaient le mariage[5]. De plus, le texte essénien susmentionné, qui envisage le cas de femmes faisant un vœu (CD XVI,10), prouve que le mariage était admis. De même, l'assemblée d'Israël à laquelle s'adresse la *Règle de la Congrégation* comprend des femmes et des enfants (1 QSa I,4.10-12), donne des directives à l'égard de la progéniture (I,6-8), mentionne un cas où les femmes doivent témoigner (I,11) et parle des chefs de famille (I,16) qui occupent différentes fonctions dans le groupe.

Néanmoins, le *Manuel de la Discipline* qui règlemente tous les aspects de la secte ne traite pas du mariage et de la famille. Cet écrit, probablement postérieur au *Document de Damas* et à la *Règle de la Congrégation*, suppose une évolution de la communauté essénienne domiciliée à Qumrân. Ce fait permet de présumer que les esséniens qui vivaient en permanence dans ce centre cultuel étaient peut-être célibataires[6]. Il est

---

[5] En revanche, ailleurs dans son ouvrage *La Guerre juive*, Josèphe rapporte qu'un autre ordre d'esséniens se mariait afin de sauvegarder la race (*G.J.* II §160). Philon et Josèphe font probablement allusion aux membres qui vivaient à Qumrân, car Pline l'Ancien (Nat. 5,73) précise que les esséniens domiciliés à cet endroit s'abstenaient du mariage et de toute forme de désir sexuel. Comme nous l'avons vu au chapitre 2 à la note 103 de la page 83, il n'est pas patent que les qumrâniens étaient tous célibataires. Les avis sont partagés à ce sujet. Les auteurs classiques ne sont pas clairs quand ils parlent des esséniens; ils emploient très fréquemment, voire presque toujours, le terme « qumrâniens » pour désigner tous les membres de cette secte. D'après ce que nous avons vu au chapitre 2, ce n'est qu'une minorité qui vivait à Qumrân. En outre, il n'est pas toujours facile de suivre les auteurs contemporains, car ils emploient fréquemment le vocable « qumrânien » dans leurs écrits. Désignent-ils les esséniens qui demeuraient constamment sur le site de Qumrân ou tous les membres qui vivaient le long de la mer Morte?

[6] Opinion émise par quelques chercheurs tels que R. Morton, « Divorce and Remarriage » dans *EHJ*, C. A. Evans (ed.), New York and London, Routledge, Taylor & Francis Group, 2008, p. 169. Pour ce qui est de la présence de squelettes de femmes et d'enfants trouvés dans le cimetière situé à proximité du site de Qumrân, J. Zias a montré, dans son article intitulé « Tombes bédouines : histoire d'une erreur » dans *MdB* 51 (2013), p. 48-49, qu'une étude récente des ossements et des documents relatifs aux fouilles des années 50 a permis de réattribuer les tombes de femmes et d'enfants à un groupe de bédouins qui enterrait là ses morts, il y a quelques centaines d'années. Il conclut que « Qumrân reste donc bien une communauté d'hommes esséniens qui, comme le décrivait Pline l'Ancien, "avait pour

alors possible d'imaginer qu'après des années de vie communautaire réglée par le *Document de Damas* et la *Règle de la Communauté*, les qumrâniens aient opté pour le célibat, car la présence de femmes parmi eux risquait de faire dissoudre le groupe qui se consacrait à l'étude de la Torah[7] et, selon certains autres écrits, qui observait les rites de purification rituelle.

La littérature gréco-romaine. À l'instar du peuple d'Israël, le mariage est la norme dans le monde gréco-romain. Perçu comme le fondement de la société, il est compris comme une combinaison d'alliance et de ressources entre les familles, et aussi comme une relation sentimentale entre deux individus[8]. Avant tout, ce qui est important dans la relation conjugale, c'est l'amour entre les deux époux[9]. Les Romains estiment que le mariage doit être une union durable. Dans la pratique, la stabilité du couple durant la vie entière des deux conjoints est très valorisée. Au cours des décennies, cette valeur devient tellement dominante qu'elle a fini par éclipser l'autorité paternelle (*patria potestas*) : les empereurs Antonin et Marc Aurèle ne reconnaissent plus le droit du père qui lui permettait de dissoudre un mariage harmonieux d'une fille contre sa volonté[10].

---

seule compagnie des palmiers" ». Plus récemment, J.-B. Humbert, dans son texte « Qumrân à l'époque de Paul » dans *MdB* 199 (2012), p. 30-31, soutient que « le cimetière pouvait être surtout pour ceux qui tenaient à être inhumés en terre juive comme la coutume l'atteste bien ailleurs. La nécessité de convoyer les corps expliquerait pourquoi certains défunts avaient été transportés dans des cercueils et non enroulés dans des linceuls. »

[7] Le point de vue de l'apôtre Paul (1 Co 7,32-34) est comparable à celui des qumrâniens qui, aux dires de Flavius Josèphe (*G.J.* II §120-121), dédaignaient pour eux-mêmes le mariage, sans toutefois vouloir l'abolir (*G.J.* II §160; voir 1 Co 7,1-9).

[8] R. Morton, « Marriage and Divorce in the Greco-Roman World » dans *EHJ*, C. A. Evans (ed.) p. 170.

[9] Cicero *De Offic.* 1.17.54. Auteur cité par C. S. Keener, « Marriage » dans *DNTB*, C. A. Evans, S. E. Porter (eds), Wheaton, InterVarsity Press, 1956, p. 687.

[10] M. Corbier, « Divorce and Adoption as Roman Familial Strategies » dans *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, B. Rawson (ed.), New York, Oxford University Press, 1991, p. 49.

3.2 Monogamie et polygamie

La littérature biblique. Le second récit de la création qui apparaît dans la Bible (Gn 2,21-24) propose une relation monogame : un seul membre de chaque sexe y est mentionné. Pareillement, d'autres textes mettent en scène des unions monogames telles que celles des patriarches de la lignée de Seth, par exemple le cas de Noé (Gn 7,7). Le livre de Tobie, qui présente une histoire familiale, ne mentionne que des liaisons monogames : les unions du vieux Tobit (1,9.20; 2,1.11) et de Ragouël (7,2.15), et celle que Tobias fonde avec Sara (7,9-10). Également, les livres sapientiaux, à l'exception de Si 37,11, fournissent le tableau d'une société monogamique (Pr 5,15-19; 12,4; 18,22; 19,14; 31,10-31; Qo 9,9; Si 26,1-4).

En revanche, depuis l'histoire des origines, la bigamie fait son apparition dans la lignée réprouvée de Caïn : Lamek possède deux femmes, Ada et Cilla (Gn 4,19). Ailleurs dans l'Ancien Testament, elle est considérée comme un état normal (Dt 21,15-17). D'après 2 Ch 24,3, le prêtre Yehoyada choisit deux femmes pour le roi Joas. L'existence du concubinage est aussi un fait établi d'après diverses narrations. À l'époque patriarcale, Abraham n'a qu'une femme, Sara. Mais en raison de sa stérilité, Abraham prend sa servante Agar sur la proposition de Sara elle-même (Gn 16,1-2). Puis le texte de Gn 25,6 parle des concubines d'Abraham, passage qui semble désigner Agar et Qetura (Gn 25,1). Nahor, qui a eu des enfants de sa femme Milka, a aussi une concubine, Réouma (Gn 22,20-24). De même Éliphaz, fils d'Ésaü, a une femme et une concubine, Timna (Gn 36,11-12). Néanmoins, dans tous ces cas, une monogamie relative reste observée : il n'y a qu'une seule épouse attitrée. Mais d'autres exemples excèdent cette limite. Jacob épouse les deux sœurs, Léa et Rachel, et chacune lui donne sa servante (Gn 29,15-30; 30,1-9). Ésaü a trois femmes qui sont mises sur le même rang (Gn 26,34; 28,9; 36,1-5)[11].

---

[11] Les noms des épouses de la dernière référence ne concordent pas avec ceux des deux premières références.

D'après les livres des Juges, de Samuel et des Rois, les restrictions anciennes tombent. Gédéon a beaucoup d'épouses et au moins une concubine (Jg 8,30-31). Elqana, père de Samuel possède deux femmes, Anne et Peninna (1 S 1,2). Saül a une concubine (2 S 3,7) et plusieurs femmes (2 S 12,8). À Hébron, David possède deux épouses (2 S 2,2) et un autre extrait relate qu'il engendre six fils, tous issus de femmes différentes (2 S 3,2-5). Installé à Jérusalem, il prend des concubines (2 S 15,16; 16,21-22; 20,3) et d'autres femmes (2 S 12,8), dont Bethsabée (2 S 11,27), avec lesquelles il a encore des enfants (2 S 5,13-14; 2 S 11,27; 12,24). Le roi Salomon possède sept cents femmes et trois cents concubines (1 R 11,3). Abiya a quatorze femmes (2 Ch 13,21). Au moment du siège de Samarie, Ben-Hadad soutient que les femmes d'Akhab sont à lui (1 R 20,3.5). Lors de la première déportation de Juda, Yoyakîn est exilé avec ses femmes (2 R 24,15), puis celles de Yoram connaissent le même sort (2 Ch 21,14.17), de même que celles de Sédécias (Jr 38,23). Roboam, qui a dix-huit femmes et soixante concubines, demande de nombreuses femmes pour ses fils (2 Ch 11,21.23). Le roi du Cantique des Cantiques possède soixante reines, quatre-vingts maîtresses et un grand nombre d'adolescentes[12] (Ct 6,8). La polygamie est une pratique répandue non seulement en Israël, mais dans tout le bassin du Proche-Orient ancien telle que mentionnée en Est 2,3.17[13].

Le désir d'avoir de nombreux enfants (Gn 1,28; 9,1; Ps 127,3-5) incitait les hommes à prendre une seconde femme surtout lorsque la première était restée stérile ou n'avait que des filles[14]. Si la polygamie et le concubinage sont ouvertement tolérés, la prostitution, en revanche, est mal acceptée, voire désapprouvée (Gn 34,31; Si 9,6-8).

La littérature extrabiblique juive. La pratique de la polygamie est attestée dans la littérature judéo-hellénistique. Flavius Josèphe affirme que « c'est une coutume

---

[12] Ce sont les filles qui attendent le bon plaisir du souverain (voir Est 2,12-17). En ce qui concerne le harem de ce roi, il est bien modeste si on le compare à celui de Salomon en 1 R 11,3!
[13] Pour de plus amples informations concernant les femmes et les concubines des empires voisins, voir R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Volume 1, Paris, Cerf, 1989, p. 178.
[14] R. de Vaux, *ibid.*, p. 47.

ancestrale, chez nous, que d'avoir plusieurs femmes en même temps » (*A.J.* XVII §14; *G.J.* I §477). Dans son ouvrage intitulé *Autobiographie*, il déclare que lui-même a eu deux épouses (LXXVI §426). Il rapporte qu'Hérode le Grand avait beaucoup de femmes (*A.J.* XVII §14; *G.J.* I §477), dont le nombre est fixé à dix (*A.J.* XVII §19-20; *G.J.* I §562), et qu'il possédait un harem considérable (*G.J.* I §511). Cette tradition est aussi pratiquée chez les aristocrates. Tobiade Joseph a deux femmes (*A.J.* XII §186-188) et Alexandre Jannée, une femme (*A.J.* XIII §380) et plusieurs concubines (*G.J.* I §97). Toutefois, la polygamie dans la société aristocratique n'était pas la règle[15]. Évidemment, le nombre effectif des épouses dépendait de la situation financière. Les riches, par exemple le roi[16], avaient un harem, mais la plupart des hommes ne pouvaient se permettre qu'une seule femme.

La littérature rabbinique autorise la polygamie (*m. Yeb.* 1,1-4,11) à condition que les épouses se connaissent afin d'éviter que les enfants de même consanguinité se marient entre eux (*b. Yom*a 18b), liaisons interdites par la Loi (Lv 18,6-17). Néanmoins, la polygamie n'est pas jugée comme une tradition idéale pour différentes raisons, entre autres parce que les épouses peuvent être dangereuses lorsqu'elles sont nombreuses (*m. Abot* 2,7). Pour les rois, les rabbins fixent le nombre à huit femmes (*m. Sanh.* 2,4) en raison du précepte de Dt 17,17. Quant aux autres hommes, ils peuvent avoir jusqu'à quatre femmes (*m. Ket.* 10,5), voire cinq (*m. Ker.* 3,7). La pratique du mariage léviratique (*b. Yeb.* 15b), admise par l'école de Shammaï, mais refusée par celle d'Hillel, conduit évidemment à la polygamie selon la loi talmudique[17].

Les écrits esséniens s'écartent nettement de la tradition rabbinique. L'existence d'un courant monogame se manifeste dans ces corpus littéraires. Se basant sur Gn 1,27 et Dt 17,17, le *Document de Damas* (CD IV,20—V,2a) interdit la polygamie à tous les

---

[15] J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris, Cerf, 1976, p. 139.
[16] Le roi est averti de ne pas multiplier les femmes (Dt 17,7) comme le fit Salomon (1 R 11,3).
[17] J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, p. 138.

hommes, aux aristocrates comme aux rois. L'interdiction de la polygamie royale apparaît également dans le *Rouleau du Temple* (11Q19 LVI,18-19; LVII,15-19)[18]. Cependant, la polygamie de David est excusée en raison du manque d'informations relatives à cette interdiction, puisque le livre de la Loi renfermé dans l'Arche était scellé (CD V,2-4).

La littérature gréco-romaine. La monogamie est la norme chez les Grecs comme chez les Romains[19]. Si quelques philosophes grecs tels que Diogène Laërce[20] soutiennent la polygamie, la culture grecque, elle, dans son ensemble, l'interdit. Les Grecs n'ont pas toujours approuvé le concubinage, mais ils reconnaissaient la pratique parmi les autres peuples[21]. Fait étrange, bien que la polygamie soit reconnue en Israël, le peuple juif de la diaspora suit la culture grecque qui évite les unions polygames[22].

---

[18] Pour une exégèse des textes CD IV,20—V,2 et 11Q19 LVII,15-19, voir D. Instone-Brewer, « Nomological Exegesis in Qumran 'Divorce' Texts » dans *RB* 18/72, p. 561-579. Cet auteur soutient que ces deux passages défendent uniquement la polygamie. Opinion partagée par C. S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids / Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 464, par T. Holmén, « Divorce in CD 4:20—5:2 and 11QT 57:17-18. Some Remarks on the Pertinence of the Questions » dans *RQ* 18/71 (1998), p. 397-409) et par G. Vermes, « Sectarian Matrimonial Halakhah in the Damascus Rule » dans *JJS* 25 (1974), p. 202; (cet article ne concerne que l'écrit de CD IV,20—V,2). Contrairement à cette thèse, certains chercheurs, par exemple D. A. Carson, « Matthew » dans *EBC*, Volume 8, Grand Rapids, Zonderan Corporation, 1984, p. 411; J. A. Fitzmyer, « Divorce Among First-Century Palestinian Jews » dans *Eretz-Israel* 14 (1978), p. 104-110; É. Lipinsky, « Mariage » dans *DEB*, Bruxelles, Brepols, 2002, p. 803, estiment que ces textes traitent également du divorce et du remariage. Enfin, selon d'autres commentateurs, tels que D. L. Turner, *Matthew*, Grand Rapids, Baker Academic, 2007, p. 459, note 4 et J. Dupont, *Mariage et divorce dans l'Évangile*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1959, p. 27, estiment que ces textes peuvent aussi dénoncer le divorce. La lecture et la relecture des textes esséniens cités m'incitent à partager l'opinion de Instone-Brewer, de Keener, de Holmén et de Vermes, car dans ces écrits, il n'est nullement question de divorce et de remariage; en outre, il n'y a pas la moindre allusion à ces deux thèmes dans ces exposés.

[19] C. S. Keener, « Marriage » dans *DNTB*, p. 683. H. J. Wolff, « Hellenistic Private Law » dans *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, Volume 1, S. Safrai and M. Stern (eds.), Assen, Van Gorcum & Comp. B. V., 1974, p. 539.

[20] *Vit.* 6.2.72; 7.1.131; 8.1.33. Auteur cité par C. S. Keener, « Marriage » dans *ibid.*, p. 683.

[21] Athenaeus, *Deipn.* 13,556b-557[e]. Auteur cité par C. S. Keener, « Marriage » dans *ibid.*, p. 683.

[22] C. S. Keener, « Marriage » dans *ibid.*, p. 683.

De manière analogue, les Romains prohibent la polygamie parce qu'ils la considèrent déshonorante[23]. D'ailleurs, les femmes romaines jugeaient cette coutume comme odieuse[24]. Ce peuple interdisait le concubinage et qualifiait les concubines d'infâmes[25]. Néanmoins, il existait d'autres types d'arrangements sexuels qui n'étaient pas toujours légaux, notamment les relations sexuelles avec les esclaves. Malgré l'interdiction du concubinage chez les Romains des 1er / 2e siècles, plusieurs hommes ayant un statut social plus ou moins élevé possédaient des concubines. De telles unions permettaient à ces femmes de jouir temporairement d'une meilleure situation économique. Le concubinage était également répandu dans l'armée puisque les soldats ne pouvaient se marier légalement qu'après leur service militaire, période qui durait au-delà de vingt ans. Il est facilement compréhensible que les amours furent oubliées après un certain temps en raison de la durée de cet engagement qui entraînait une séparation prolongée des deux amoureux. Quelques documents militaires du 1er siècle attestent que les officiers légalisaient ces unions libres comme mariage[26].

3.3 Les fiançailles

Faisant partie des mœurs du monde méditerranéen ancien, les fiançailles, phase précédant le mariage, pouvaient être d'une durée très courte ou un peu plus longue selon l'âge des enfants et selon les coutumes. Les fiançailles, promesse de mariage organisée par les parents de la fille et du garçon, ne sont pas une période accordée au futur couple pour mieux se connaître. C'est l'étape au cours de laquelle les familles négocient le montant du *mohar* et divers arrangements dont il sera question ultérieurement.

---

[23] Gaius, *Inst.* 1.63; Dionysius of Halicarnassus 11.28.4. Auteurs cités par C. S. Keener, « Marriage » dans *DNTB*, p. 683.
[24] Aulus Gellius, *Noc. Att.* 1.23.8. Auteur cité par C. S. Keener, « Marriage » dans *ibid.*, p. 683.
[25] *Id.*, *Noc. Att.* 4.3.3. Auteur cité par C. S. Keener, « Marriage » dans *ibid.*, p. 683.
[26] C. S. Keener, « Marriage » dans *ibid.*, p. 683.

La littérature biblique. Les informations relatives aux fiançailles n'affluent pas dans les livres historiques. Rébecca est promise à Isaac en Mésopotamie (Gn 24,4.51) et le mariage eut lieu dès son arrivée en Canaan (Gn 24,67). Jacob, qui a un engagement spécial envers Laban (Gn 29,15-21), attend sept ans avant de se marier une première fois et quatorze ans avant d'épouser celle qu'il aime (Gn 29,27). Mérav, la fille aînée de Saül, qui est promise à David, est donnée à un autre lorsque le moment est venu pour lui de l'épouser (1 S 18,17-19); mais dès qu'il apporte les cent prépuces de Philistins, David obtient Mikal qui lui a été promise (1 S 18,25-27). Tobias épouse Sara aussitôt que le projet de mariage est conclu (Tb 7,9-16). Quant aux textes législatifs, ceux-ci attestent que les fiançailles sont une coutume reconnue (Dt 20,7) et révèlent qu'elles ont des effets juridiques (Dt 22,23-27). Les livres prophétiques parlent de fiançailles, mais uniquement d'un point de vue allégorique. Ils rapportent l'alliance de Yahvé au temps de la jeunesse des Israélites au désert (Jr 2,2; Éz 16,60; Os 2,16-22; Am 3,1-2).

La glose « Aujourd'hui, tu seras mon gendre » (1 S 18,21) est probablement la formule prononcée par le père de la fille qui assurait la validité des fiançailles[27].

La littérature extrabiblique juive. La littérature rabbinique dit qu'une épouse peut être obtenue par argent, par contrat, ou encore, par relations sexuelles (*m. Qid.* 1,1). Mais la manière d'agir était plus civilisée que cet enseignement le suggère. Comme à l'époque ancestrale, les parents arrangent les mariages, mais la coutume s'est légèrement modifiée : ceux-ci s'adressent à des intermédiaires ou agents (*Tos. Yeb.* 4,4)[28].

Les fiançailles, qui constituent la première étape de l'engagement et qui signifient l'acquisition de la fiancée par le fiancé, durent approximativement un an (*m. Ket.* 5,2; *m. Ned.* 10,5), ce qui permet à la jeune fille et à l'homme de se préparer à leur vie

---

[27] R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Volume 1, p. 57.
[28] C. S. Keener, « Marriage » dans *DNTB*, p. 685.

conjugale. Les fiançailles étant légalement une promesse de mariage, quoique la fille et le garçon ne vivent pas ensemble et n'aient pas de relations sexuelles, elles ne peuvent être rompues que par la mort de l'un ou l'autre des fiancés ou par la répudiation (*m. Git.* 6,2; *m. Ket.*1,2; *m. Yeb.* 2,6[29]).

Les fiançailles, d'après l'usage à l'époque de Jésus, sont accompagnées d'un repas à la maison de la jeune fille (*m. Pes.* 3,7), qui, à ce moment, peut recevoir un cadeau (*m. Qid.* 1,1).

La littérature extrabiblique gréco-romaine. Chez le peuple romain, la condition exigée pour contracter un mariage est le consentement des deux partenaires qui souhaitent vivre ensemble maritalement[30]. Toutefois, la fille devait demander l'approbation de son père s'il était encore vivant et, évidemment, s'il ne s'opposait pas à cette future union conjugale[31]. Pour souligner l'engagement des partenaires qui désiraient le mariage, les Romains pouvaient faire appel à différentes possibilités qui servaient d'évidence indirecte. Les formules généralement utilisées étaient des expressions traditionnelles, une célébration ou encore des documents écrits. Quelle que soit l'option choisie, le moyen privilégié accompagnait la dot, thème que nous aborderons sous peu.[32]. Au temps d'Auguste, les fiançailles ne devaient pas se prolonger au-delà de deux ans[33].

---

[29] Voir Mt 1,18-19. Cet exemple mentionné dans ce texte chrétien est une belle illustration de l'existence de ce procédé utilisé par le futur époux pour mettre fin à sa promesse de mariage.

[30] Le penchant à désirer l'autre partenaire comme époux ou épouse est appelé *affectio maritalis*.

[31] S. Treggiari, « Divorce Roman Style: How Easy and How Frequent was it? » dans *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, B. Rawson (ed.), New York, Oxford University Press, 1991, p. 32.

[32] S. Treggiari, « Divorce Roman Style: How Easy and How Frequent was it? » dans *ibid.*, p. 32-33.

[33] Dio Cassius, *Hist.* 54.16.7. Auteur cité par C. S. Keener, « Marriage » dans *DNTB*, p. 685.

3.4 L'autorité paternelle

La littérature biblique. Dans le monde biblique, l'acceptation ou le refus d'une demande en mariage est exclusivement dans le pouvoir du père ou dans celui de son mandataire (Gn 24,50; 2 S 13,13; Ct 8,8-10).

La littérature extrabiblique juive. L'autorité paternelle est prépondérante sur les filles mineures avant leur mariage. Elles en dépendent totalement. Deux paliers caractérisent ce temps de dépendance. On distingue la mineure, *qᵉṭannāh*, petite fille jusqu'à l'âge de douze ans et un jour, et la jeune fille, *na'arāh*, entre douze ans et douze ans et demi. Au-delà de douze ans et demi, la fille est considérée majeure, *beger*. Jusqu'à l'âge de douze ans et demi, le père a tout pouvoir à moins que la fille ne soit déjà fiancée et séparée : le mariage la soustrait à l'autorité paternelle (*b. Ket.* 29a, 40b et *passim*)[34]. La fille mineure (*qᵉṭannāh* et *na'arāh*) ne peut pas refuser le mariage arrangé par son père[35] qui peut même la marier à quelqu'un de difforme (*b. Ket.* 40b)[36]. Cependant, certaines considérations morales limitaient ce droit : il était demandé au père de tenir compte du choix de sa fille (*b. Kid.* 35a)[37]. Les fiançailles ou le mariage contractés par une mineure (*qᵉṭannāh*), du vivant de son père, sont invalides [*Tos. Yeb.* XIII 2 (256,27)][38]. Quant à la fille majeure (*beger*), ses fiançailles ne peuvent être conclues sans son consentement (*b. Qid.* 2b. 79a) puisqu'elle est autonome[39]. Cependant, il a dû être rare pour une femme « adulte » de refuser un mariage arrangé par sa famille[40]. Quel que soit l'âge des fiançailles, la somme pour le mariage *(mohar, kᵉtûbāh)* payée par le fiancé appartient au père (*b.*

---

[34] J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, p. 476.
[35] J. Jeremias, *ibid.*, p. 477. B. Witherington III, *Matthew*, Macon, Smyth & Helwys Publishing, 2006, p. 361.
[36] J. Jeremias, *ibid.*, p. 477.
[37] Z. W. Falk, « Jewish Private Law » dans *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political history, Social, Cultural and Religious Life and Institutions,* Volume 1, p. 507.
[38] J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, p. 477, note 44.
[39] J. Jeremias, *ibid.*, p. 477. B. Witherington III, *Matthew*, p. 361.
[40] B. Witherington III, *ibid.*, p. 361.

Ket. 46b; *Qid.* 3b)[41]. La période des fiançailles prépare le passage de la jeune fille du pouvoir du père à celui de l'époux[42]. Comme la fille non mariée dépend de son père, la future mariée sera sous la dépendance de son mari.

La littérature extrabiblique gréco-romaine. Dans les colonies grecques d'Égypte, le père et la mère, si elle est veuve, exercent une autorité sur leur progéniture. Ils peuvent marier une fille et même un fils[43]. Dans la vie conjugale, l'époux n'a aucun pouvoir sur sa femme. Néanmoins, s'il devient son tuteur, c'est parce que, dans la vie quotidienne, il est la personne à laquelle l'épouse peut recourir le plus facilement[44].

Chez les Romains, le consentement du chef de la famille (*pater familias*), le père ou un autre parent mâle qui exerce l'autorité, est requis pour la fille qui désire se marier[45]. La femme mariée a l'option de passer sous l'autorité de son mari (*manus*), de rester sous celle du chef de la famille ou de choisir le statut légal d'indépendance (*sui iuris*)[46]. Si elle opte pour ce dernier choix, elle jouit d'une plus grande autonomie et pourra demander le divorce si le cas se présente [47].

3.5 Le choix de la femme

La littérature biblique. La demande en mariage étant faite aux parents de la jeune fille, celle-ci n'est pas consultée et rarement le jeune homme est sollicité. Pour choisir

---

[41] J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, p. 477.
[42] J. Jeremias, *ibid.*, p. 478.
[43] H. J. Wolff, « Hellenistic Private Law » dans *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions,* Volume 1, p. 539.
[44] H. J. Wolff, « Hellenistic Private Law » dans *ibid.*, p. 540.
[45] T. A. J. McGinn, « The Law of Roman Divorce in the Time of Christ » dans *The Historical Jesus in context*, A-J. Levine, D. C. Allison Jr., and J. D. Crossan (eds), Princeton, Princeton University Press, 2006, p. 313. S. Treggiari, « Divorce Roman Style: How Easy and how Frequent was it? » dans *Marriage, Divorce, and Children*, p. 32
[46] T. A. J. McGinn, « The Law of Roman Divorce in the Time of Christ » dans *The Historical Jesus in context*, A-J. Levine, D. C. Allison Jr., and J. D. Crossan (eds), p. 311.
[47] R. Morton, « Divorce and Remarriage » dans *EHJ*, C. A. Evans (ed.), p. 170.

une femme à Isaac, Abraham envoie son serviteur qui règle l'affaire avec Laban, le frère de Rébecca (Gn 24,50-53). Le consentement de celle-ci n'est demandé que par la suite (vv. 57-58). Dans ce cas-ci, il fallait son acquiescement parce que Laban était un mandataire. Agar prend une femme pour Ismaël (Gn 21,21) et Juda marie son premier-né (Gn 38,6). Caleb (Jos 15,16) et Saül (1 S 18,17.19.21.27; 25,44) décident du mariage de leurs filles. L'union de Tobias est conclue avec le père de Sara, en l'absence de la jeune fille (Tb 7,9-12). En certaines occasions, le père guide le choix de son fils : Isaac envoie Jacob épouser l'une de ses cousines (Gn 28,1-2). C'est Hamor qui demande Dina en mariage pour son fils Sichem (Gn 34,4.6). Samson demande à ses parents la Philistine dont il s'est épris (Jg 14,2-3). Ésaü, tout indépendant qu'il soit, tient compte de la volonté de son père (Gn 28,8-9); puis Tobit conseille son fils sur le choix d'une femme (Tb 4,12-13).

À l'époque vétérotestamentaire, il est très fréquent d'épouser une parente. Sara est la demi-sœur d'Abraham (Gn 20,12). Isaac et Jacob épousent leurs cousines : l'un Rébecca (Gn 24,48; 25,20) et l'autre, Léa et Rachel (Gn 29,15-30). Des mariages avec des filles de même consanguinité sont également attestés en Tb 1,9; 3,15; 4,12; Jd 8,1-2. Tobias marie Sara, fille de Ragouël, une proche parente (Tb 3,16-17; 6,10-13.16-17; 7,9-10). Et Nb 36,1-12 stipule que les filles héritières doivent se marier avec des parents.

En revanche, la littérature biblique cite des mariages avec des étrangères. Ésaü choisit Yehoudith et Basmath, deux Hittites (Gn 26,34). Joseph épouse Asenath, une Égyptienne (Gn 41,45). Moïse prend Cippora, une Mandianite (Ex 2,21). Parmi ses femmes, David est lié à Avigail, une Calébite, et à Maaka, une Araméenne (2 S 3,3). Salomon est marié à une Égyptienne (1 R 9,16) et son harem se compose de Moabites, d'Ammonites, d'Édomites, de Sidoniennes et d'Hittites (1 R 11,1; voir 14,21). Achab prend comme épouse Jézabel, une Sidonienne (1 R 16,31). Noémi a comme brus deux Moabites (Rt 1,4). Et réciproquement, des filles sont mariées à des

étrangers (Jg 3,5-6). À titre d'exemples, Bethsabée est la femme d'Ouri, le Hittite (2 S 11,3), et la mère du bronzier Hiram est l'épouse d'un Tyrien (1 R 7,13). Au retour de l'exil, les Judéens continuent à contracter des mariages mixtes (Ml 2, 11-12), d'où les mesures prises par Esdras (9—10) et Néhémie (10,31; 13,23-27) pour enrayer cette pratique.

À l'époque de Jésus, autant dans la classe populaire que dans les groupes de notables où la connaissance des jeunes gens est difficile parce que les filles sont tenues à l'écart du monde extérieur, les futures mariées sont choisies dans le cousinage[48]. Et dans la classe sacerdotale, les mariages sont aussi homogamiques, c'est-à-dire que les prêtres sélectionnent leurs femmes parmi les familles de leur milieu[49]. La pratique d'épouser un homme de son entourage permettait à la femme, en cas de divorce, de trouver un soutien auprès de ses parents par le sang, en particulier auprès de ses frères. D'ailleurs, en mariant un cousin, la femme trouvait une plus grande protection par suite de la parenté avec son mari[50].

La littérature extrabiblique juive. Le livre des *Jubilés* relate que des patriarches, avant et après le déluge, épousèrent les filles de la sœur ou du frère de leur père. Tel est le cas pour Mahalalel avec Dina (4,15-16), Yared avec Baraka (4,16), Hénoch avec Édni (4,20), Mathusalem avec Édna, puis Lamech avec Betenos (4,27-28), Noé avec Emzara (4,33), Salâ avec Mou'ak (8,6), Seroug avec Melka (11,7) et, enfin, Térakh avec Édna (11,14). En indiquant ces mariages, l'auteur de *Jubilés* montre que l'endogamie était l'idéal avant le 1er siècle de notre ère (41,2).

Les informations de Josèphe sur les mariages dans la famille hérodienne prouvent également combien l'union avec des membres de même descendance était courante[51].

---

[48] J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, p. 478.
[49] Voir chap. 2, no 2.3.3.2, p. 70.
[50] J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, p. 486.
[51] Dans son ouvrage mentionné ci-dessus, J. Jeremias présente les unions entre parenté des membres de la dynastie hérodienne. Voir la page 480, les notes 69 à 72.

La majorité des alliances rapportées par Josèphe ont été conclues avec des parents, soit avec la nièce (fille du frère ou de la sœur), soit avec la cousine ou la cousine au second degré[52].

Parmi les ouvrages rabbiniques, des écrits présentent le mariage avec la nièce, à savoir avec la fille de la sœur, comme désirable : « Qu'un homme ne prenne pas une femme avant que la fille de sa sœur ne soit devenue grande » (*Tos. Qid.* I,4), voire comme un geste dévot : un mariage avec la fille de la sœur indique que la prière est exaucée (*b. Sanh.* 76B bar.; *b. Yeb.* 62b). De même, le mariage avec la fille du frère n'est pas rare. Abba épouse la fille de son frère Rabban Gamaliel II (*b. Yeb.* 15a)[53].

Dans les manuscrits esséniens, le *Document de Damas* condamne le mariage avec la nièce sur la base des interdits de l'inceste de Lv 18,13 (CD V,8).

La littérature extrabiblique gréco-romaine. Chez les Grecs qui vivent en Égypte, les hommes et les femmes qui désirent se marier se choisissent[54]. Il n'existe aucune restriction quant au choix de l'époux ou de l'épouse. La personne élue peut être un frère ou une sœur, ou encore une personne complètement étrangère à la famille, voire des non-Grecs. D'origine ancienne, la coutume des mariages endogamiques avait pour but de contourner une clause de la loi d'héritage qui stipulait la division des biens, ce qui n'était pas rentable.[55] Chez les Romains, la loi autorise le recours à des préposés ou agents pour arranger les mariages et les fiançailles[56], coutume adoptée par les Juifs de l'époque du 1[er] siècle de notre ère.

---

[52] J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, p. 480.
[53] J. Jeremias, *ibid.*, p. 479.
[54] C. S. Keener, « Marriage » dans *DNTB*, p. 685.
[55] H. J. Wolff, « Hellenistic Private Law » dans *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions,* Volume 1, p. 539.
[56] C. S. Keener, « Marriage » dans *DNTB*, p. 685.

3.6 L'âge du mariage

La littérature biblique. La Bible ne fait aucune restriction quant à l'âge du mariage. D'après l'Ancien Testament, le discernement du bien d'avec le mal, qui sert à désigner l'âge auquel une personne devient capable de faire des jugements (Is 7,15-16; Dt 1,39), nous autorise à affirmer que les filles devaient être mariées très jeunes. Il devait en être ainsi pour les garçons, puisque les pères étaient priés de « les marier » dès la jeunesse (Si 7,23 dans le texte hébreu). Selon les indices des livres des Rois, Amon et Josias se seraient mariés dès l'âge de 14 ans et Yoyakîn à 16 ans. Toutefois, ces calculs reposent sur des chiffres qui ne sont pas tous garantis[57]. Considérant l'âge très jeune des filles et des garçons, il est tout à fait compréhensible que l'intervention des parents ait été décisive dans la conclusion de cette alliance (Gn 24; 34,4.6; 38,6; Dt 7,3; Jg 14,2-3) et que le consentement des futurs époux n'ait pas été requis pour la validité du mariage[58].

L'âge nubile ne coïncide pas avec la puberté qui, à cette époque, survient approximativement vers les quatorze ans. Les filles peuvent être données en mariage bien avant leur adolescence, peut-être dès l'âge de cinq ans (voir. Lv 27,1.5-6). Parfois, il arrive que le mariage soit consommé avec une fille impubère. Les références à la stérilité des femmes, par exemple Rachel (Gn 29,31; 30,1-2) ou Anne la préférée (1 S 1,2.5-6), se rapportent à des filles impubères non à des femmes soumises au coït, car la suite de ces récits raconte que Rachel et Anne sont devenues enceintes après un certain laps de temps (Gn 30,22-23; 1 S 1,20)[59].

La littérature extrabiblique juive. D'après les écrits apocryphes, les hommes prenaient une épouse vers l'âge de vint-huit ans (*Test. Lévi* 11,1; 12,5), trente ans (*Jub.* 40,11), voire trente-cinq ans (*Test. Iss.* 3,5). Flavius Josèphe cite deux exemples

---

[57] R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Volume 1, p. 53.
[58] R. de Vaux, *ibid.*, p. 53. É. Lipinsky, « Mariage » dans *DEB*, p. 802.
[59] É. Lipinsky, « Mariage » dans *ibid.*, p. 802.

de fiançailles encore plus précoces. Il rapporte qu'Agrippa I[er], de son vivant, a fiancé ses deux filles Mariamme et Drusilla, dès l'âge de dix ans pour la première et six ans pour la seconde (*A.J.* XIX §354).

Selon la littérature rabbinique, l'âge du mariage est fixé à douze ans / douze ans et demi pour les filles (*m. Ket.* 4,4), dix-huit ans pour les garçons (*m. Abot* 5,21; *y. Abot* 5,24), vingt ans (*b. Qid* 29b-30a), et même vingt-quatre ans, âge considéré comme la limite extrême (*y. Qid.* 30a). Dans les écrits esséniens, *La Règle de la Congrégation* préconise le mariage pour les garçons lorsqu'ils ont atteint la maturité, c'est-à-dire vingt ans (1QSa 1,6-11; voir Nb 1,3; 32,11), âge où ils savent faire la distinction entre le bien et le mal.

La littérature extrabiblique gréco-romaine. Les Grecs marient leurs filles vers la fin de l'adolescence, aux alentours de quinze ans[60] et même beaucoup plus tôt[61]. L'âge moyen pour les garçons se situe vers dix-huit ans, mais trente ans semble la règle[62]. Si les hommes ont environ une dizaine d'années de plus que leurs épouses, c'est peut-être en raison d'une pénurie de femmes provenant d'un plus grand pourcentage de bébés filles abandonnées[63].

Dans la société romaine, la loi d'Auguste permet aux filles d'être mariées dès l'âge de douze ans. D'ailleurs, plusieurs d'entre elles sont déjà mariées à l'âge de quinze ans. À titre d'exemple, Quintilien pleure sa femme qui est morte après lui avoir donné deux fils avant l'âge de dix-neuf ans. Toutefois, la législation impériale ne pénalise pas le célibat jusqu'à l'âge de vingt ans. En raison de ce fait et probablement aussi à cause de leur statut social privilégié, les femmes de la classe aristocratique se mariaient

---

[60] Hesiod *Op.* 698. Auteur cité par C. S. Keener, « Marriage » dans *DNTB*, p. 683. À la même page de cet article, Keener rapporte que dans la culture grecque classique les filles athéniennes se mariaient généralement plus jeunes que les filles spartiates.
[61] Arrian *Ind.* 9.1. Auteur cité par C. S. Keener, « Marriage » dans *ibid.*, p. 683.
[62] Hesiod *Op.* 696-98. Auteur cité par C. S. Keener, « Family and Household » dans *DNTB*, p. 354.
[63] C. S. Keener, « Family and Household » dans *ibid.*, p. 354.

généralement vers dix-sept / dix-huit ans. Pour ce qui est des garçons, ils ne pouvaient pas se marier avant l'âge de quatorze ans ou avant la manifestation de signes physiques de la puberté. Mais, généralement, ils se mariaient vers vingt-cinq ans et même plus âgés. Chez les riches, l'âge moyen du premier mariage de l'homme avait lieu aux alentours de trente ans[64].

3.7 Le contrat de mariage

Le mariage israélite et juif n'est pas un contrat entre égaux : une femme ne se marie pas, elle est « donnée en mariage ». Le contrat de mariage[65] consiste à réglementer les rapports juridiques entre conjoints, c'est-à-dire les transactions financières, le paiement du *mohar* (Gn 34,12), de la *k*^{e}*tûbāh* (*m. Qid.* 1,1) et les autres montants d'argent qui doivent revenir à la femme en cas de répudiation ou lors du décès du mari[66].

Dans l'Ancien Testament, le livre de *Tobit* offre un exemple de contrat de mariage (7,12), coutume attestée dans la colonie d'Éléphantine dès le 5e av. J.-C.[67] et dans la société juive à l'époque gréco-romaine. Deux exemples d'actes de mariage (64 et 135 ap. J.-C.) retrouvés dans les grottes de Muraba'at indiquent clairement la date, le nom de l'homme et celui de la femme, le montant de la dot, l'aide financière accordée aux enfants en cas de décès de la femme et de celui de l'homme[68].

---

[64] C. S. Keener, « Marriage » dans *DNTB*, p. 683-684.

[65] Dans son ouvrage intitulé *Divorce and Remarriage in the Bible*, p. 15-19, D. Instone-Brewer démontre que le vocable hébreu « *b*^{e}*rît* » doit être traduit par le mot « contrat ».

[66] J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, p. 480-481, note 73.

[67] R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Volume 1, p. 58.

[68] T. Holmén, « Divorce in CD 4:20—5:2 and 11 QT 57:17-18. Some Remarks on the Pertinence of the Questions dans *RQ* 18/71, p. 408.

3.7.1 Le *mohar* / *la k^{e}tûbāh*, la donation et la dot indirecte

Comme nous l'avons indiqué précédemment, la demande en mariage étant faite aux parents de la jeune fille, le contrat de mariage, le *mohar* (Gn 29,15-16; 43,12) ou les rapports juridiques entre conjoints pour les questions financières, est discuté avec eux.

La littérature biblique. Le *mohar* est une compensation d'ordre économique versée au père de la jeune fille par le fiancé ou par son père[69]. Le montant pouvait varier selon les exigences du père (Gn 34,12; Ex 22,15-16; 1 S 18,25) ou avec la situation sociale de la famille (1 S 18,23). Le *mohar* pouvait être acquitté en argent ou en nature. Dans ce dernier cas, il était remplacé par un service insigne comme pour le mariage de David avec Mikal, fille de Saül (1 S 18,17-27), et celui d'Otniël avec Aksa, fille de Caleb (Jos 15,16-17; Jg 1,12-13). La fille était alors donnée en guise de récompense. Une prestation de travail comme dans le cas des deux mariages de Jacob (Gn 29,15-30) ainsi qu'un échange de filles, usage auquel se réfère la proposition faite par les fils de Jacob aux Sichémites (Gn 34,16), pouvaient aussi tenir lieu de *mohar*.

Le versement du *mohar* à la famille de la fiancée ne signifie pas que la fille est achetée, bien que le futur mari acquière ainsi un droit sur la femme. Ce dédommagement était perçu comme un instrument d'alliances avantageuses ou comme une indemnité pour la perte du potentiel socio-économique que la jeune fille représentait en tant que main-d'œuvre[70] puisqu'elle exerçait une fonction économique dans la famille. Elle pouvait garder les troupeaux (Gn 29,6-9), aller puiser l'eau à la source (Gn 24,11-16; 1 S 9,11), glaner derrière les moissonneurs (Rt 2,2), etc. Il va de soi que le *mohar* n'a de sens que dans une société patrilinéaire et patrilocale puisque

---

[69] R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Volume 1, p. 48. K. C. Hanson & D. E. Oakman, *Palestine in the Time of Jesus*, Minneapolis, Fortress Press, 1998, p. 38; 179. É. Lipinsky, « Mariage » dans *DEB*, p. 802.

[70] É. Lipinsky, « Mariage » dans *ibid.*, p. 802. R. de Vaux, *ibid.*, p. 49.

la femme quittait ses parents pour aller habiter avec son mari[71]. Néanmoins, des passages bibliques révèlent qu'une pratique différente existait : en Gn 31,3.17.26, Léa et Rachel continuent à vivre chez leur père Laban après leur mariage; en Jg 8,31 l'épouse sichémite de Gédéon qualifiée de *pîlegeš*, terme signifiant « concubine », vit dans sa famille à Sichem et non à Ofra, lieu du domicile de Gédéon; puis en Jg 14,1-19, la conjointe de Samson, qui est une fille philistine de Timna, continue à résider chez ses parents, chez qui Samson vient la visiter (14,8-9; 15,1-2). Mais ces deux derniers mariages, qui sont de type étranger, indo-européen, et qui se trouvent dans la Bible, sont en dehors des traditions du monde sémitique[72].

C'est le paiement complet du *mohar* qui scelle le mariage du point de vue juridique. À partir de ce moment, le mariage est ratifié même si le transfert solennel de l'épouse dans la maison de son mari était différé, par exemple en raison du bas âge de l'un des deux jeunes mariés. Même en ce cas, la fille était une épouse au sens légal du terme (Dt 22,24; voir 2 S 3,14) et il était donc normal que son viol fût puni comme un adultère (Dt 22,23-27).

Différente du *mohar*, la donation et la dot indirecte sont des présents offerts à la future mariée. La donation est un cadeau que le jeune homme remet à la jeune fille (ce don constituait le bien propre de celle-ci) et à ses parents. Ces présents offerts à la fiancée et à sa famille récompensent l'acceptation de la demande en mariage. Dès que le mariage de Rébecca est conclu, le serviteur d'Abraham sort des bijoux et des vêtements pour la jeune fille et de riches cadeaux pour son frère et pour sa mère (Gn 24,53). La dot indirecte correspond aux cadeaux que les parents peuvent léguer à leur fille au moment de son mariage (Gn 31,14-16), par exemple lui donner une esclave (Gn 24,59; 29,24.29) ou bien une terre (Jos 15,18-19; 1 R 9,16). Mais cette coutume

---

[71] É. Lipinsky, « Mariage » dans *DEB*, p. 802. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Volume 1, p. 51.
[72] É. Lipinsky, « Mariage » dans *ibid.*, p. 802.

de doter une fille n'a jamais été répandue à l'époque vétérotestamentaire; elle paraît même être repoussée (Si 25,22)[73].

La littérature extrabiblique juive. À la période néotestamentaire, le scénario s'est modifié par rapport à celui de l'époque précédente. La littérature rabbinique indique que la famille de la mariée accorde des cadeaux lors des fiançailles (*m. Qid.* 1,1). Les présents sont offerts sous forme de dot (*k^{e}tûbah)* et de biens paraphernaux. La dot (*k^{e}tûbah)*, appelée aussi « biens de fer », est acquittée en argent (*m. Ket.* 1,2)[74]; elle est un bien qui revient au mari. Pour protéger l'épouse, la méthode favorite est de prescrire une forte somme dont l'équivalent doit lui être versé si un divorce survient. Les biens paraphernaux sont des biens qui appartiennent à la femme et à ses héritiers. Ils sont toutefois administrés par l'époux qui en retire l'usufruit[75]. Si la femme devient veuve ou divorcée, elle récupère complètement l'argent de la dot (*m. Ket.* 5,1) et les biens matériels qui lui appartiennent[76]. Cette coutume a pour but de décourager le divorce[77] en raison du coût ou de la perte des biens que l'homme devait affronter ou subir[78].

La littérature gréco-romaine. Chez les deux autres peuples méditerranéens dont nous étudions les us, les mœurs sont quasi similaires. La coutume grecque exige qu'une dot soit accordée à la fille lors des fiançailles[79]. Cette exigence ne cause aucun souci aux familles aisées qui comblent la future mariée de richesses, mais pour certaines

---

[73] R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Volume 1, p. 50-51. K. C. Hanson & D. E. Oakman, *Palestine in the Time of Jesus*, p. 35-40; 180-181.
[74] Un désaccord existe entre l'école de Shammaï et celle de Hillel. La première ne valide un mariage que s'il est accompagné d'un cadeau d'un certain prix et que s'il y a *qîdûšîn* (sanctification) en présence de deux témoins. La seconde admet un présent tout à fait symbolique, ce qui facilite le mariage des pauvres (*m. Qid.* 1,1; *Ed.* 4,7; *Tos. Yeb.*). M. Hadas-Lebel, *Hillel. Un sage au temps de Jésus*, Coll. « Spiritualités vivantes », Paris, Albin Michel, 2005, p. 142.
[75] K. C. Hanson & D. E. Oakman, *Palestine in the Time of Jesus*, p. 36; 187. J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, p. 480, note 73.
[76] D. Instone-Brewer, *Divorce and Remarriage in the Bible*, p. 82-83.
[77] Ce thème sera étudié au chapitre 4.
[78] D. Instone-Brewer, *Divorce and Remarriage in the Bible*, p. 83. R. Morton, « Divorce and Remarriage » dans *EHJ*, C. A. Evans (ed.), p. 169.
[79] Diodorus Siculus *Bib. Hist.* 32.10.2. Auteur cité par C. S. Keener, « Marriage » dans *DNTB*, p. 685.

familles pauvres incapables de s'acquitter de cette obligation, celles-ci abandonnent leurs filles sur les tas d'ordures. Quant au montant de la dot, il varie selon le degré de séduction ou d'assurance de la fille[80].

En raison des conflits potentiels d'intérêt, les épouses romaines ne peuvent recevoir de cadeaux offerts par des amis ou par la plupart des membres de la belle-famille[81]. La dot, présent offert par les parents de la future mariée, est socialement escomptée, mais non légalement requise. Si elle est donnée, elle sert à aider le nouveau marié à couvrir les frais qu'il a contractés pour acquérir une femme. Dans le couple, tous les biens sont contrôlés par l'époux[82].

3.8 Les relations sexuelles pré-maritales

La littérature biblique. Le Pentateuque traite de la question des relations sexuelles avant et après le mariage en matière de viol, de séduction et d'adultère. En ce qui nous concerne présentement, seuls le viol et la séduction seront étudiés. L'adultère sera traité ultérieurement[83].

Le viol est considéré comme une souillure, une infamie si la jeune fille est possédée par un individu qui appartient à une autre tribu (Gn 34,5.7.13.27). Un homme qui viole une fiancée dans les champs doit subir la peine de mort. Quant à la fille, elle est exempte de cette punition, puisque ses cris pour demander du secours ne pouvaient être entendus par personne (Dt 22,25-27). Si une fille non fiancée est contrainte à coucher avec un homme, celui-ci doit payer une amende de cinquante sicles d'argent

---

[80] Pseudo-Demosthenes *Or.* 59; *Against Neaera* 113. Auteur cité par C. S. Keener, « Marriage » dans *DNTB*, p. 685.
[81] Plutarch *Quaest. Rom.* 7-8; *Mor.* 265E-266A. Auteur cité par C. S. Keener, « Marriage » dans *ibid.*, p. 685.
[82] Plutarch *Bride* 20; *Mor* 140-41. Auteur cité par C. S. Keener, « Marriage » dans *ibid.*, p. 685.
[83] En ce qui concerne l'adultère dans la Bible, voir chap. 4, no 4.3, p. 153-155.

au père de la fille parce que sa faute est considérée comme une atteinte à la réputation du père. Outre cette peine pécuniaire, le garçon doit épouser la fille avec interdiction de la divorcer (Dt 22,29).

Pour ce qui est de la séduction, si un homme charme une fille qui n'est pas fiancée et couche avec elle, il doit la marier et, en outre, offrir la dot usuelle. Néanmoins, le père de la jeune fille a l'option de la lui refuser. Dans ce cas, le séducteur doit payer en argent la pleine compensation comme pour la dot des vierges (Ex 22,15-16). Cette règle démontre que la sexualité des filles est entièrement contrôlée par les pères[84]. L'exercice de ce droit est assumé explicitement par Loth qui offre ses filles aux hommes de Sodome (Gn 19,8), par le vieillard de Guivéa qui propose sa fille aux mâles de la ville, puis par le lévite qui leur donne sa concubine (Jg 19).

La littérature extrabiblique juive. La Mishna reprend les prescriptions dictées dans le Pentateuque et ajoute des nuances : elle fait une distinction entre la femme éligible à un mariage juif et celle qui ne l'est pas. Dans les deux cas, le séducteur ou le violeur doit payer une amende (*m. Ket.* 3,1.3-4). Lorsqu'il s'agit d'une femme qui peut être épousée par un Juif, le violeur doit épouser sa victime sans possibilité de la divorcer (*m. Ket.* 3,5)[85]. L'écrit essénien, le *Rouleau du Temple,* qui assimile la séduction au rapt[86], répète ce que dit la Loi de Moïse. Il énonce que l'homme doit payer le montant de la dot prescrit dans la législation mosaïque et qu'il doit épouser sa victime sans pouvoir la renvoyer aussi longtemps qu'il vivra (11Q19 LXVI,9-11).

---

[84] T. Frymer-Kinsky, « Law and Philosophy: The Case of Sex in the Bible » dans *Semeia* 45 (1989), p. 93.

[85] En ce qui concerne ces passages du point de vue féministe, voir les commentaires de J. R. Wegner dans son ouvrage intitulé *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*, New York / Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 23-26.

[86] L'énoncé de Dt 22,28-29 est combiné avec celui d'Ex 22,15.

3.9 Les interdits au mariage

La littérature biblique. Le peuple de Dieu se doit d'être différent des nations dans les pratiques sexuelles et dans les liaisons conjugales. D'où, l'énumération par la Loi de divers empêchements au mariage, à savoir les unions liées à l'inceste, à l'impureté et à l'adultère.

Nous avons évoqué précédemment que les futurs mariés étaient choisis parmi les cousins et cousines. Néanmoins, au sein de la famille, les mariages avec les parents immédiats par le sang ou par l'alliance sont interdits (Lv 18,6) parce que ces unions « sont de la même chair » de l'homme ou de la femme (Lv 18,17). Ces interdits se rattachent à la prohibition de l'inceste. Les mariages de consanguinité directe entre le père et la fille, la mère et le fils (Lv 18,7), entre le père et la petite-fille (Lv 18,10), puis entre le frère et la sœur (Lv 18,9; Dt 27,22) sont illicites. Les unions collatérales avec une demi-sœur (Lv 18,11; 20,17), un neveu et sa tante (Lv 18,12-13; 20,19) sont aussi prohibées. Il y a empêchement d'affinité entre un fils et sa marâtre (Lv 18,8), entre un beau-père et une bru (Lv 18,15; 20,12; voir Gn 38,26), entre une belle-mère et un gendre (Lv 20,14; Dt 27,23), entre un homme et la fille ou la petite-fille d'une femme qu'il a épousée (Lv 18,17), entre un homme et la femme de son oncle (Lv 18,14; 20,20), entre un homme et les deux sœurs (Lv 18,18), entre un beau-frère et une belle-sœur (Lv 18,16; 20,11), sauf si cette dernière devient veuve sans fils. Le mariage léviratique est accepté afin de perpétuer le nom du défunt en Israël (Dt 25,5-6).

Les mariages entre les descendants d'Israël et les Gentils sont interdits parce qu'ils menacent la foi (Ex 23,32-33; 34,12-16; Dt 7,3-4; 20,16-18; Lv 18,25-26; Jos 23,12; 1 R 11,1-11) et la pureté de la race (Esd 9,2.12.14). Les membres du sacerdoce, en raison de leur consécration à Dieu, sont assujettis à des restrictions spéciales. Ils ne peuvent pas se marier avec une prostituée (Lv 21,7a), ni avec une femme répudiée par

son mari (Lv 21,7b; Éz 44,22a) et ni avec une veuve (Lv 21,14a; Éz 44,22a), sauf si elle est veuve d'un prêtre (Éz 44,22c). Les normes sont encore plus rigides pour le grand prêtre : il ne peut épouser qu'une vierge d'Israël (Lv 21,13)[87].

La littérature néotestamentaire rapporte un cas d'unions incestueuses, celui d'Hérode Antipas, tétrarque de la Galilée et de la Pérée. En prenant pour épouse Hérodiade, la femme de son frère Philippe[88] (Mt 14,3; Mc 6,17; Lc 3,19), Antipas a transgressé la loi du Lv 18,16 et 20,21.

La littérature extrabiblique juive. En matière d'unions illégales, Philon reprend l'intégrité du texte scripturaire en y ajoutant à quelques reprises des commentaires personnels (*Spec. leg.* III §20-28). Il discute également des mariages mixtes dont il paraphrase les règles (*Spec. leg.* III §29)[89]. Flavius Josèphe cite, lui aussi, le cas d'Hérode Antipas (*A.J.* XVIII §116-119). En s'appuyant sur les normes juridiques du Lv 18,8-18 et du Dt 7,2-4, la littérature essénienne condamne les liaisons incestueuses et les unions mixtes (4Q251 12 1-6; 11Q19 LXVI,12-17; CD V,9-11).

3.10 La cérémonie du mariage

La littérature biblique. L'Ancien Testament ne contient aucune donnée relative à la cérémonie de mariage formel. Aucun acte religieux ne ratifie la liaison. La formule « Reçois donc ta sœur. À partir de maintenant, tu es son frère et elle est ta sœur. Elle t'est donnée à partir d'aujourd'hui et pour toujours » (Tb 7,12) semble la tournure déterminante du mariage, car une expression semblable « Elle est mon épouse et je

---

[87] Voir chap. 1, no 1.3.3.2.3, p. 26.

[88] En fait, Philippe n'était que le demi-frère d'Antipas et Hérodiade la petite fille d'Hérode le Grand, donc nièce d'Antipas.

[89] Ses explications reflètent Dt 7,4a : « car elles détourneraient de moi tes fils qui serviraient d'autres dieux ».

suis son mari à partir d'aujourd'hui pour toujours »[90] apparaît dans des contrats d'Éléphantine qui sont rédigés au nom du mari et, dans un contrat du 2e siècle ap. J.-C. trouvé dans le désert de Juda, la formule employée est « Tu seras ma femme »[91].

Le mariage, occasion de réjouissances, est purement une affaire civile. Un festin, donné par le père de la mariée (Gn 29,22; Tb 7,11; Jg 14,8a.10), peut durer sept jours (Gn 29,27-28; Jg 14,12.17-18; Tb 11,19), voire quatorze (Tb 8,19-20). Dans ces trois cas, le repas chez les parents de la jeune fille est exceptionnel. Ordinairement, la noce a lieu chez l'époux (Mt 22,2; 25,6; Lc 14,16; Jn 2,8-9) puisque la cérémonie principale est l'entrée de la jeune fille dans la maison du fiancé. L'époux, coiffé d'une couronne (Ct 3,11; Is 61,10) et entouré d'amis, se rend chez la jeune fille au son de la musique et des tambourins (1 M 9,39). La fiancée, somptueusement vêtue et parée de bijoux (Ps 45,14-16; Is 49,17; 61,10), et voilée (Gn 24,65; Ct 4,1.3; 6,7), n'enlèvera son voile que dans la chambre nuptiale[92]. Escortée de compagnes, elle est emmenée chez le mari. Des chants d'amour, qui agrémentent le cortège, louent les qualités des époux (Jr 16,9; 25,10; 33,11; Ps 45; Ct 6,8). Le soir venu, la mariée est remise (Gn 29,23; Tb 8,1) à son « maître » (*ba'al*), le mari ainsi appelé (Gn 20,3; Dt 22,22), qui en « prend possession » (Dt 21,13; 24,1; Ml 2,11) en consommant le mariage. L'épouse est dès lors qualifiée de *b^{e}'ulat bā'al,* littéralement « possédée du mari » (Gn 20,3; Dt 22,22), ou, tout simplement de « possédée » (Is 54,1;62,4; Si 9,9). De cette nuit de noces, le manteau taché de sang est conservé. Il servira de preuve de la virginité de la fiancée en cas de calomnie du mari (Dt 22,13-21).

Pour la célébration du repas de noces qui marquait le début de la cohabitation entre un homme et sa femme, le Nouveau Testament présente trois récits qui permettent de se représenter le déroulement des faits : les deux paraboles laissées par Matthieu,

---

[90] Voir R. Yaron, « Aramaic Marriage Contracts from Elephantine » dans *JSS* 3 (1958), p. 3.
[91] R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Volume 1, p. 58-59.
[92] C'est ce qui a permis à Laban de substituer Léa à Rachel lors du premier mariage de Jacob.

celle du festin nuptial (22,1-14) et celle des dix vierges (25,1-13), puis l'épisode des noces de Cana (Jn 2,1-12).

La littérature extrabiblique juive. Au 1er siècle de notre ère, la tradition se continue. Une fête d'une durée de sept jours (*m. Neg.* 3,2), qui est organisée par le père du marié (*m. Sheb.* 7,4; *m. Hal.* 2,7), souligne le mariage. C'est à ce moment que la jeune fille passe du pouvoir du père à celui de son mari (*m. Ned.* 10,5). Comme à l'époque vétérotestamentaire, le couple habite dans la famille de l'époux[93].

3.11 La situation des époux

Depuis le mariage, les époux ont des devoirs et des droits bien que les privilèges soient moindres pour la femme que pour l'homme.

3.11.1 Les devoirs des époux

La littérature biblique. Dans la vie conjugale du peuple biblique, le mari doit procurer la nourriture, le vêtement, l'habitation (Ex 21,10) et les relations sexuelles (Tb 3,8) à sa femme. Les devoirs de l'épouse se résument aux travaux domestiques : garder les troupeaux, travailler au champ[94], cuire le pain, filer, confectionner les couvertures et les vêtements (Pr 31,13.15.19.21-22), activités qui, loin d'être humiliantes, sont valorisées par l'auteur du livre des Proverbes. Les vv. 16,18 et 24 de ce même chapitre révèlent que la femme peut s'adonner à des tâches lucratives, signe d'une évolution dans la situation domestique de l'épouse comparativement à Nb

---

[93] J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, p. 481. S. Safrai, « Home and Family » dans *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Cultural and Religious Life and Institutions,* Volume 2, S. Safrai and M. Stern (eds), Philadelphia, Fortress Press, 1976, p. 757.

[94] R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Volume 1, p. 67.

30,14-16 qui la place dans un état de subordination. Un vœu qu'une femme avait fait continue de l'obliger après la mort de son mari (Nb 30,10).

La littérature extrabiblique juive. Aux obligations de l'époque vétérotestamentaire, les sources rabbiniques ajoutent d'autres devoirs à l'époux et à l'épouse. L'homme doit procurer à sa femme le logement, les vêtements, l'alimentation (*m. Ket.* 5,8), lui verser une allocation hebdomadaire pour ses besoins personnels (*m. Ket.* 5,9) et maintenir régulièrement des relations sexuelles avec elle, car s'il s'abstient de sexualité pendant une semaine, selon l'école de Hillel, ou deux semaines, selon l'école de Shammaï, il est obligé de lui accorder le divorce (*m. Ket.* 5,6). Il doit aussi partager avec elle, lors du sabbat, le repas du soir (*m. Ket.* 5,9). Au moment d'une répudiation, il doit remettre la somme fixée dans le contrat de mariage (*m. Yeb.* 7,1; *m. Ket.* 4,7). En cas de captivité ou de maladie, il est tenu de racheter sa femme ou de lui fournir les remèdes (*m. Ket.* 4,8-4,9). À son décès, il doit lui procurer la sépulture et au moins deux joueurs de flûte et une pleureuse (*m. Ket.* 4,4). Les obligations de l'épouse limitées aux besoins du ménage consistent à moudre la farine, cuire le pain, laver les vêtements, faire la cuisine, allaiter les enfants, faire le lit à son mari (*m. Ket.* 5,5). D'autres sources y ajoutent le devoir de préparer la coupe pour son époux, de lui laver le visage, les mains et les pieds (*b. Ket.* 61 a; voir 4b et 96a). Néanmoins, selon le nombre de servantes qu'elle a héritées lors de son mariage, elle est dispensée de certaines ou de toutes ces tâches. Bien que la femme puisse jouir de cette possibilité, son mari doit l'obliger à travailler la laine, c'est-à-dire la filer et la tisser afin de contrer l'oisiveté qui peut conduire à l'infidélité (*m. Ket.* 5,5). Contrairement à ce type de tâches, la femme peut exercer le métier de marchande ou remplacer son mari dans cette fonction[95]. Que la femme soit confinée aux travaux domestiques ou postée aux affaires publiques, elle doit obéissance à son mari. La polygamie étant permise, l'épouse doit tolérer des concubines à côté d'elle.

---

[95] C. S. Keener, « Marriage » dans *DNTB*, p. 690.

Flavius Josèphe rapporte que, par devoir religieux (voir Gn 3,16), la femme doit obéir à son mari, non pour s'humilier, mais pour être guidée parce que Dieu a accordé la puissance à l'homme (*C.Ap.*. II §201).

La littérature gréco-romaine. Les écrivains grecs soulignent que les femmes doivent aimer leurs époux[96], amour poussé à un point tel qu'à la fin de la république et au début de l'empire, l'empressement de mourir avec son mari était devenu un idéal[97]. Les hommes doivent également chérir leurs femmes[98], devoir qui ne se résume pas uniquement aux relations sexuelles[99], car ils doivent aussi subvenir à leurs besoins. La loi demande aux hommes d'avoir des rapports sexuels avec leurs femmes trois fois par mois dans le but de procréer[100]. Les époux doivent être fidèles l'un à l'autre bien que ces principes n'apparaissent pas dans le contrat de mariage[101]. Afin de permettre aux femmes d'être fidèles à leurs époux et d'élever les enfants, la culture grecque idéalisait l'épouse retirée du monde et limitée à la sphère domestique. Cependant, dans l'empire du 1er siècle de notre ère, les us et coutumes étaient moins restrictifs[102].

Du côté des Romains, les femmes doivent affectionner leurs maris de même que les hommes doivent aimer leurs épouses, devoir qui ne se limite pas uniquement aux relations sexuelles[103]. Comme chez les Juifs et les Grecs, ils doivent procurer les

---

[96] Par exemple, *IG* 14 cité dans G. R. Horsley 4,35 §10; Dio Chrysostom frag. in LCL, 5:348-9. Auteurs cités par C. S. Keener, « Marriage » dans *DNTB*, p. 687.
[97] Dixon, 3; Petronius *Sat.* 111. Auteurs cités par C. S. Keener, « Marriage » dans *ibid.*, p. 687.
[98] Homer *Il.* 9.341-42; Cato collection of distichs 20; *Pseud.-Phoc.* 195; *Grk. Anth.* 7.340. Auteur cité par C. S. Keener, « Marriage » dans *ibid.*, p. 687.
[99] Comme dans Athenaeus *Deipn.* 13.557E. Auteur cité par C. S. Keener, « Marriage » dans *ibid.*, p. 687.
[100] C. S. Keener, « Marriage » dans *ibid.*, p. 687.
[101] H. J. Wolff, « Hellenistic Private Law » dans *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social,Cultural and Religious Life and Institutions,* Volume 1, p. 540-541.
[102] C. S. Keener, « Marriage » dans *DNTB*, p. 690.
[103] C. S. Keener, « Marriage » dans *ibid.*, p. 687.

biens vitaux essentiels à leurs femmes[104]. Néanmoins, l'épouse n'a aucun recours juridique si le mari ne les lui fournit pas.

3.11.2 Les droits des époux

La littérature biblique. À l'époque vétérotestamentaire, le mari a le droit de répudier sa femme (Dt 24,1) et de valider comme d'annuler les vœux de son épouse (Nb 30,7-9). Bien qu'il soit en situation d'autorité sur sa femme, quelques récits montrent que l'épouse est aimée, écoutée et traitée par son mari comme une égale[105]. Ainsi, la mère de Samuel (1 S 1,4-8.22-23), la femme de Shounem (2 R 4,8-24), puis les deux couples du livre de Tobit, Anna / Tobit, Edna / Ragouël (Tb 2,11-12; 4,3; 5,22; 8,12.15.21; 10,4-6). Pour ce qui est de la femme, celle-ci a le droit d'être entretenue par son mari; en cas de divorce, elle emporte les biens dotaux reçus en quittant la maison paternelle (Jos 15,19; Jg 1,15) et la totalité ou une partie de la somme versée à son père comme *mohar* (Gn 31,15). La veuve sans progéniture peut rester liée à la famille de son mari par la pratique du lévirat. Faute de *lévir*, elle a le droit de se remarier hors de la famille (Rt 1,9; voir 3,1). Si elle quitte le clan, elle prend avec elle les biens dotaux. Toutefois, elle n'a aucun droit à l'héritage de son mari, surtout pas à ses biens fonciers qui doivent rester dans la tribu[106]. Quant aux veuves chargées d'enfants, elles sont protégées par la loi religieuse et recommandées à la charité du peuple (Ex 22,21; Dt 10,18; 24,17-21; 26,12-13; 27,19; voir Is 1,17; Jr 22,3).

La littérature extrabiblique juive. Dans la littérature rabbinique, les droits de l'homme vont encore plus loin. En sus des privilèges qui ont été cités, le mari peut revendiquer le montant de la *k^e^tûbāh* ainsi que le revenu du travail de sa femme, gagné hors de la

---

[104] C. S. Keener, « Marriage » dans *DNTB*, p. 691.
[105] R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Volume 1, p. 68.
[106] R. de Vaux, *ibid.*, p. 69.

maison (*m. Ket.* 4,4). L'homme a aussi le droit d'obliger son épouse à des vœux; mais s'ils mettent la femme dans une situation indigne, il doit lui accorder le divorce *(m. Ket.* 7,1-3). Nous venons de voir que l'homme devait obliger son épouse à exécuter une tâche ménagère quel que soit le nombre d'esclaves mises à sa disposition. Mais la femme a le droit d'exécuter n'importe quel travail, tels que ceux mentionnés précédemment. Dans la colonie d'Éléphantine, et sous des influences étrangères, la femme juive a le droit de demander le divorce. Elle peut être propriétaire et, par conséquent, elle est assujettie à l'impôt : trente-deux noms de femmes apparaissent dans une longue liste de contribuables. Des actes d'échange, de donation, etc., révèlent que des femmes sont contractantes[107].

La littérature extrabiblique gréco-romaine. Chez les Grecs, aussi longtemps que le mariage durait, la valeur de la dot était transférée à l'époux. Après la dissolution du mariage par le décès du mari ou par un divorce, la femme pouvait intenter un procès, selon le cas, contre son mari ou ses héritiers pour la valeur monétaire de la dot telle que fixée dans le contrat du mariage[108].

Les coutumes juives, différentes sur certains aspects de celles du monde gréco-romain, avaient des points en commun avec le milieu méditerranéen. Dans la société juive comme dans le monde gréco-romain, les fiançailles et le mariage sont une affaire commerciale et légale aussi bien que romantique. Le but du mariage, chez le peuple israélite et juif comme chez les Romains, est la procréation, objectif qui ne semble pas être une visée nécessairement poursuivie chez les Grecs. La polygamie, très fréquente dans la famille israélite, est de moins en moins répandue chez les Juifs

---

[107] R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Volume 1, p. 68.

[108] H. J. Wolff, « Hellenistic Private Law » dans *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions,* Volume 1, p. 541.

du 1[er] siècle de notre ère en raison des frais liés à la conclusion du mariage. Chez les Grecs et les Romains, la monogamie est l'état le plus courant, car ces deux peuples condamnent la polygamie. Dans la société israélite et juive, la femme n'est pas l'égale de l'homme. La famille étant de type patriarcal, le père a sur ses enfants mâles et femelles, voire sur ses fils mariés s'ils vivent avec lui, une autorité entière qui allait anciennement jusqu'au droit de vie et de mort. Dans la vie conjugale, les maris ont le contrôle sur leur foyer et les épouses ont la responsabilité des tâches domestiques.

La coutume de se marier avec des membres du même clan s'est perpétuée dans le monde juif jusqu'au temps de Jésus, alors que cette habitude ne semble pas établie dans les deux autres sociétés méditerranéennes étudiées.

CHAPITRE IV

LE DIVORCE

Depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, la dissolution du mariage se produit par le décès de l'un des conjoints ou par le divorce. Si quelques sociétés anciennes ou modernes permettent la séparation plus facilement que d'autres, le peuple de la Bible, qui se réfère au code religieux comme source formelle de ses institutions légales, n'autorise la répudiation que pour certains motifs. La controverse entre les pharisiens et Jésus sur la question de la répudiation nous conduit à l'examen du divorce dans le monde juif et dans les sociétés méditerranéennes qui ont dominé le peuple d'Israël au cours de l'époque ancienne et du début de l'ère chrétienne.

Comme pour le troisième chapitre, nous regarderons la littérature vétérotestamentaire, des écrits juifs en dehors des Écritures, ainsi que des ouvrages littéraires du monde gréco-romain, pièces qui nous renseignent sur les us et coutumes de ces peuples. Notre étude portera sur le divorce et le remariage tels qu'ils nous sont connus par les textes et parfois par l'archéologie. Il sera également question de la procédure de la répudiation et des motifs autorisant les gens à divorcer. Enfin, notre recherche traitera de l'adultère, méfait présent dans la vie des trois peuples concernés, puis aux châtiments infligés aux personnes coupables de ce délit.

4.1 Le divorce et le remariage

La littérature biblique. La littérature vétérotestamentaire consent au mari de prendre une deuxième épouse sans nécessairement rompre avec celle de la première union. Or, dans certaines circonstances, l'homme peut répudier sa femme dès qu'il trouve en elle quelque chose de honteux (Dt 24,1a) ou si « elle n'obéit pas au doigt et à l'œil » (Si 25,26). Dans ces cas, le mari a le droit de divorcer. Cependant avant de répudier son épouse, il doit rédiger une lettre et la lui remettre (Dt 24,1.3). Cette règle juridique reconnaît la légitimité du divorce. Non pas que Moïse autorise le divorce, mais il permet la répudiation et le remariage.

Dt 24,3-4 (voir Jr 3,1) stipule qu'un mari ne peut reprendre sa femme répudiée et remariée parce qu'elle s'est souillée avec un autre homme. La femme répudiée n'est pas impure en elle-même puisqu'une seconde union lui est permise, mais elle l'est seulement par rapport à son ancien mari. Cette interdiction sous-tend indubitablement de vieilles conceptions sacrales signifiant que la relation avec le second homme rend désastreuse la reprise de la première union, d'une part, et, d'autre part, elle a une portée sociale qui vise à empêcher de répudier les femmes à la légère en raison du non-retour sur la décision prise[1]. Quant à une femme divorcée, elle ne peut pas se marier à un prêtre (Lv 21,7.14; 22,13).

Si un nouveau marié découvre que sa femme n'est pas vierge, il est autorisé à divorcer[2] parce que son « bien » a été souillé, profané (Jr 3,1)[3]. Cependant, si un mari accuse faussement sa femme de ne pas l'avoir trouvée vierge quand il l'a épousée ou si un homme a dû marier une jeune fille qu'il a violée, ces individus sont privés de

---

[1] *La Bible TOB*, Paris, Les Éditions du Cerf et Société Biblique Française, 1988, p. 392, note d. T. Frymer-Kensky rapporte que sa souillure pollue la terre. Voir « Law and Philosophy: The Case of Sex in the Bible » dans *Semeia* 45 (1989), p. 98.
[2] J. D. Derrett, *Law in the New Testament*, London, Darton / Longman & Todd, 1970, p. 375-376.
[3] Cependant Dt 22,20-21 précise qu'elle doit être lapidée en raison de son infamie, mal qui doit être extirpé d'Israël. Cet édit contredit la thèse de Derrett.

leur droit de répudiation (Dt 22,13-19.28-29). Dans les deux cas, la pénalité établie par ces deux lois est pour punir l'homme : dans la première situation, c'est en raison de la fausseté de l'accusation de l'époux qui désirait probablement lé divorce; dans le second cas, c'est en raison du tort que l'homme a causé à la femme. Ici, la pénalité est double[4].

L'Ancien Testament donne peut-être l'impression que la femme n'a pas le droit de divorcer ni de demander le divorce. La comparaison des sources législatives d'Israël avec celles des autres peuples du Proche-Orient ancien révèle des similarités et des différences entre les unes et les autres. Les deux textes relatifs au divorce (Ex 21,10-11; Dt 24,1-4), qui n'appartiennent pas à la même collection, ne représentent que des fragments de lois qui apparaissent dans le Pentateuque. Ce qui laisse penser que l'ancienne loi israélite sur le divorce n'apparaît pas entièrement dans ce corpus littéraire. Or, la loi hittite, bien que retrouvée dans un état fragmentaire, révèle que la femme avait les mêmes droits que l'homme. Elle pouvait demander le divorce si elle n'aimait plus son mari (§26)[5]. Le Code d'Hammurabi permet à la femme de trouver un autre homme si son mari, retenu captif, ne lui a pas laissé suffisamment de quoi vivre. Mais si son mari revient, elle doit reprendre la vie conjugale avec lui (§133-136)[6]. La loi assyrienne stipule qu'une femme, privée délibérément du nécessaire vital (huile, laine, habillement, nourriture) par un mari qui ne vit pas en captivité, doit attendre cinq ans avant de chercher un autre homme (§36)[7]. Or, le motif de privation (manque de nourriture, de vêtements et d'huile) apparaît dans le Pentateuque (Ex 21,10). Puisqu'aucun délai n'est prescrit dans ce passage et que la loi israélite

---

[4] T. Holmén, *Jesus & Jewish Covenant Thinking*, Coll. « Biblical Interpretation Series 55 », Boston / Köln, Brill / Leiden, 2001, p. 158-159.

[5] Hittite Law dans J. B. Pritchard (ed), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 3 rd ed., Princeton, Princeton University Press, 1978, 1992, p. 190. Auteur cité par D. Instone-Brewer *Divorce and Remarriage in the Bible*,Grand Rapids / Cambridge, William. B. Eerdmans Publishing Co., 2002, p. 24, note 11.

[6] *The Code of Hammurabi*, C. A. J. Skeel, H, J. White, J. P. Whitney (eds), London / New York, Society for Promoting Christian Knowledge / The MacMillan Company, 1920, p. 23.

[7] J. B. Pritchard (ed), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, p. 183. Auteur cité par D. Instone-Brewer *Divorce and Remarriage in the Bible*, p. 26.

accordait davantage de droits à la femme comparativement à toute autre législation étrangère, il est permis d'admettre que la femme avait le droit de demander le divorce au moins pour cette raison[8]. D'ailleurs, des documents datés du 5e siècle av. J.-C. qui proviennent d'Éléphantine, colonie judéo-araméenne ayant subi des influences étrangères, acceptent que le divorce soit prononcé par la femme[9]. Cependant, les actes de la pratique judiciaire viennent surtout d'archives de familles royales ou aristocratiques. Ces témoignages ne reflètent que les mœurs en vogue dans les classes privilégiées de la société. Ils ne permettent donc pas de tirer des conclusions sur les habitudes de la majorité de la population qui recourait aux documents écrits que dans des cas tout à fait exceptionnels[10].

La littérature prophétique et le livre d'Esdras ne jettent aucune lumière sur le divorce comme question de loi familiale. Le premier corpus aborde le divorce du point de vue allégorique, c'est-à-dire en termes de rupture des relations entre Dieu et son peuple (Is 50,1; Jr 3,1-2.8). Exceptionnellement, Malachie se réfère à la création pour rappeler que, dans le mariage, le couple devient un; d'où la raison pour laquelle Dieu hait le divorce (2,10-16)[11]. Au cours de la période qui a suivi le retour en Israël après l'épreuve de l'exil, le réformateur Esdras, qui exige la répudiation des femmes

---

[8] D. Instone-Brewer, *Divorce and Remarriage in the Bible*, p. 20-21; 24-26.

[9] D. Instone-Brewer, *ibid.*, p. 89. É. Lipinsky, « Divorce » dans *DEB*, Bruxelles, Brepols, p. 365. W. Günther, « Marriage, Adultery, Bride, Bridegroom » dans *NIDNTT*, Volume 2, Exeter / Grand Rapids, The Paternoster Press Ltd / Zondervan Corporation, 1976, p. 576.

[10] É. Lipinsky, « Divorce » dans *ibid.*, p. 365.

[11] Selon D. L. Turner, Malachie renvoie à la création, car elle est le fondement de la justice, source à laquelle les êtres humains doivent recourir pour les situations domestiques. La référence à la création explique implicitement pourquoi Dieu hait le divorce. Voir son ouvrage intitulé *Matthew*, Grand Rapids, Baker Academic, 2007, p. 459, note 4. Ce texte de Malachie n'est pas d'interprétation facile. Premièrement, le mobile de cet écrit est ambigu et, deuxièmement, le texte hébreu que nous avons en mains (TM) semble avoir souffert d'altérations, car la finale (v. 16) ne fait pas beaucoup de sens par rapport à l'ensemble de ce passage. D'où la diversité d'interprétations de ce passage. J. P. Meier, *A Marginal Jew. Law and Love*. Volume 4, New Haven and London, Yale University Press, 2009, p. 81. Aux notes 25 et 26 des pages 145 et 146, Meier rapporte brièvement la thèse de quelques commentateurs qui se sont penchés sur cet écrit.

étrangères pour la question de pureté morale (Esd 10,1-17), semble toutefois avoir imposé une réforme radicale plutôt qu'une simple loi[12].

Quelques écrits de la littérature néotestamentaire abordent la question du divorce. Les textes évangéliques [Mc 10,1-12 (par. Mt 5,32; 19,3-12) Lc 16,18] présentent l'enseignement de Jésus sur le divorce[13] et Paul, dans le passage de 1 Co 7,10-11, se réfère à la doctrine de Jésus pour interdire la répudiation (1 Co 7,10-11); mais lorsque l'apôtre parle en son propre nom (1 Co 7,12), il n'ordonne pas le divorce. Néanmoins, il accepte la séparation dans les cas de mariage mixte (1 Co 7,15).

La littérature extrabiblique juive. La littérature judéo-hellénistique témoigne de différents discours sur le divorce et le remariage, et présente des cas de séparation. Philon d'Alexandrie (*Spec. leg.* III §30) et Flavius Josèphe (*A.J.* IV §253) mentionnent que les maris peuvent divorcer pour n'importe quelle raison. Ces deux auteurs attestent que le point de vue hillélite prévalait dès la première moitié du 1[er] siècle de notre ère. Quel que soit le motif qui permettait aux hommes de répudier leurs épouses, les maris ne cherchaient pas à trouver des excuses pour divorcer de leurs femmes[14].

Philon concède qu'un mari puisse continuer à vivre avec une épouse stérile en raison de l'amour qu'il éprouve pour sa compagne et des liens qui se sont tissés entre eux au cours des nombreuses années de vie commune. En revanche, il condamne les hommes qui se marient pour la première ou pour la deuxième fois avec des femmes qui ont prouvé leur stérilité. Il atteste qu'ils sont des ennemis de la nature, car ils neutralisent leur semence aussitôt jetée et qu'ils sont des impies parce qu'ils ne pensent qu'à forniquer comme des porcs ou des boucs (*Spec. Leg.* III §35-36). Il évoque l'interdiction de Dt 24,3-4 qui stipule qu'une femme remariée se retrouvant à

---

[12] J. P. Meier, *A Marginal Jew. Law and Love*, p. 81.
[13] L'enseignement de Jésus sur le divorce sera étudié au chapitre 6.
[14] C. S. Keener, « Adultery, Divorce » dans *DNTB*, Wheaton, InterVarsity Press, 1956, p. 6.

nouveau seule ou veuve ne peut retourner avec son premier époux. Si ce dernier accepte de la reprendre, son comportement est réprouvé et jugé comme un acte adultère et immoral (*Spec. Leg.* III §31).

Josèphe rapporte que les Judéens de la diaspora adoptaient les mœurs locales et les aristocrates aisés de la Palestine suivaient souvent la coutume grecque (*A.J.* XX §143.146-147). Il dénonce le comportement des femmes qui prennent l'initiative de divorcer de leurs maris, car elles agissent en contradiction avec les lois juives (*A.J.* XV §259-260; XVII §341; XVIII §136; XX §143) qui n'accordaient qu'au mari le droit de délivrer un libelle de divorce. Pour ce qui est des attestations de répudiation, il cite son propre divorce (*Autobiographie* §426) qu'il attribue à la conduite de son épouse qui l'irritait; puis il relate neuf autres séparations parmi les Hérodiens. Dans quatre cas, c'est l'homme qui répudie sa femme et, dans les cinq autres, c'est l'épouse qui prend l'initiative de divorcer de son mari. Hérode le Grand se sépare de Doris et de Mariamme I, l'asmonéenne (*G.J.* I §431-433), puis de Mariamme II (*A.J.* XVII §68.78); Archélaüs répudie Mariamme pour épouser Glaphyra (*G.J.* II §115; *A.J.* XVII §350). Pour les cas de divorce initié par les femmes[15], Salomé, sœur d'Hérode le Grand, envoie le libelle de divorce à son mari Costabare (*A.J.* XV §259-260), Hérodiade se sépare d'Hérode Philippe pour épouser Hérode Antipas (*A.J.* XVIII §109-111) et les filles d'Agrippa 1[er] quittent toutes les trois leur mari : Bérénice laisse Polémon de Cilicie (*A.J.* XX §146), Drusilla abandonne Azizos D'Emèse (*A.J.* XX §142), puis Mariamme divorce de Julius Archélaüs (*A.J.* XX §147). Toutefois, ces exemples ne reflètent pas vraiment la pratique courante.

Voyons ce que disent les textes rabbiniques. À l'exemple de la littérature vétérotestamentaire, le divorce dans les documents rabbiniques est exclusivement la prérogative du mari (*m. Yeb.* 13,3). Celui-ci, avant d'expulser son épouse, écrit une

[15] Les exemples de femmes cités par Josèphe qui divorcent de leur époux indiquent le caractère non juif de cette pratique.

lettre de répudiation et la lui remet : il lui rend sa liberté. Par conséquent, elle devient apte à épouser un autre homme (*m. Git.* 9,1). Afin de protéger la femme, les règles pharisiennes très strictes et précises dictent exactement la manière de rédiger un certificat de répudiation. Celui-ci doit être valide à tout égard, c'est-à-dire écrit sur du matériel durable avec de l'encre qui ne s'efface pas ou qui ne pâlit pas avec le temps. Une fois le libelle émis, l'homme ne peut plus revenir sur sa décision[16]. Lors du divorce, le mari est tenu de verser à sa femme la somme prescrite dans le contrat de mariage (*b. Yeb* 89a. 63b; *b. Pes* 113b)[17] puisque la dot était généralement accordée pour ce motif. La dot procurait une dissuasion monétaire contre le divorce frivole. Pour les veuves, le règlement du contrat de mariage relève d'un mandataire, généralement un frère du défunt mari (*m. Ket.* 1,2; *m. Yeb.* 2,6).

À l'instar de certaines coutumes traditionnelles, les textes rabbiniques abordent la sexualité de la femme comme un bien appartenant au mari[18]. En cas de stérilité de l'épouse, l'homme, afin de s'assurer une progéniture, doit divorcer (*m. Yeb.* 6,6)[19]; s'il s'agit d'infidélité, il peut, selon son désir, lui faire infliger le sort des eaux amères (*m. Sot.* 1,1—3,4) dont il sera question ultérieurement. Les écrits rabbiniques revendiquent également le divorce pour les cas d'adultère (*m. Sota* 5,1), d'abstinence sexuelle de la part du mari pendant plus qu'une ou deux semaines (*m. Ket.* 7,1) et considèrent que c'est un devoir de renvoyer une femme qui n'écoute pas (*m. Ket.* 7,6; *'Abot R. Nat.* 1a)[20] ou celle qui a des mauvaises mœurs, c'est-à-dire la femme qui transgresse la Loi de Moïse ou les usages juifs (*b. 'Erub.* 41b; *b. Yeb.* 63b; *p. Ket.* 11,3

---

[16] D. A. Carson, « Mark 10,1-12 » dans *EBC*, Volume 8, Grand Rapids, Zondervan Corporation, 1984, p. 711.
[17] Voir chap. 3, no 3.7.1, p. 124.
[18] J. R. Wegner, *Chattel or Person?*, New York / Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 40-70; 91-93.
[19] Voir J. R. Baskin, « Rabbinic Reflections on the Barren Wife » dans *HTR* 82/1 (1989), p. 101-114. Dans cet article, l'auteure fait connaître différents points de vue : la suprématie du rôle de l'homme dans la procréation, les souffrances du couple (surtout celles de la femme) sans enfant, le moyen utilisé par les femmes pour résoudre leur problème de stérilité et, enfin, le recours aux réflexions aggadiques des sources rabbiniques qui peuvent aider les femmes stériles.
[20] Cette dernière référence est mentionnée par C. S. Keener, « Adultery, Divorce » dans *DNTB*, p. 6.

§2; *Gen. Rab.* 17,3; *Lev. Rab.* 34,14[21]), sans être obligé de débourser la somme prévue par le contrat de mariage (*m. Ket.* 7,6; *Tos. Sota* 5,9).

Une femme manque à la législation mosaïque si elle fait manger à son mari des aliments sur lesquels la dîme n'a pas été prélevée (voir Lv 27,30-33; Nb 18,21-32; Dt 14,22-29), a des relations sexuelles pendant ses règles (voir Lv 18,19), ne met pas à part la pâte sacrée (voir Nb 15,18-20) et ne respecte pas ses vœux (voir Nb 30,7-8). Elle enfreint les coutumes juives si elle circule publiquement la tête découverte, c'est-à-dire sans le voile sur la tête[22], file dans la rue, converse avec des hommes, maudit les parents de son mari en leur présence et se fait entendre par les voisins lorsqu'elle parle dans sa maison (*m. Ket.* 7,6).

Le langage vague de Dt 24,1, qui permet à l'homme de renvoyer sa femme s'il trouve chez elle « quelque chose de honteux », *'erᵉwat dāḇār*, a conduit à une dispute entre les écoles rabbiniques (*m. Git.* 9,10). L'expression *'erᵉwat dāḇār* est interprétée par Shammaï et ses disciples comme quelque chose d'indécent, une impudicité non nécessairement liée à l'adultère, car le châtiment normal pour ce comportement est la peine de mort et non le divorce (Dt 22,22), puis en raison du rite des eaux amères, procédure prescrite pour ce méfait (Nb 5,5-31). L'indécence devait symboliser, pour les shammaïtes, un comportement immoral, une mauvaise conduite liée à la sexualité avant ou après le mariage[23], une forme d'anomalie sexuelle[24], une obscénité telle que le lesbianisme[25]. Quant à Hillel et à ses disciples, ils commentaient la locution comme quelque chose qui déplaisait au mari, telle une insuffisance d'ordre culinaire (un repas brûlé) ou pour toute autre raison aussi futile que celle d'avoir trouvé une

---

[21] Cette référence est rapportée par C. S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids / Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Co., 1999, p. 471.
[22] Si la femme couvrait sa chevelure, c'est parce que la tête découverte était tenue pour un acte immodeste. A. Cohen, *Le Talmud*, Paris, Payot, 1983, p. 221, note 1.
[23] D. A. Hagner, *Matthew 1—13*, Coll. « Word Biblical Commentary 33A », Dallas, Word Books Publisher, 1993, p. 124.
[24] D. L. Turner, *Matthew*, p. 171, note 24.
[25] D. A. Carson, « Matthew » dans *EBC*, Volume 8, p. 413.

femme plus jolie que son épouse! Le point de vue hillélite témoignait très peu d'égards à la femme. Par ailleurs dans la pratique, les deux écoles s'accordaient sur la Loi de Moïse qui permettait à l'homme de divorcer, que la femme y consente ou non, aussi regrettable que pût être le divorce (*b. Sanh.* 22a; *p. Git.* 1:1, §4)[26]. Un passage du *Talmud de Babylone* précise que « l'autel lui-même verse des larmes sur elle (la femme) » (*b. Git.* 90b).

Si, dans les traditions vétérotestamentaire et rabbinique, le divorce est la prérogative du mari, une femme pouvait toutefois mettre fin à son mariage, comme nous l'avons rapporté précédemment. Ce qui n'était pas disponible à l'épouse était une répudiation unilatérale de son union : elle ne pouvait pas se libérer ainsi que libérer son mari pour un futur mariage légal. Autrement dit, elle était incapable d'arriver seule et de son propre chef à mettre fin à sa liaison. Mais, dans les faits, différents moyens la rendaient apte à initier un divorce.

Une femme pouvait acheter son divorce en renonçant à sa *k^e^tûbāh*[27], en rédigeant la lettre de divorce, en la faisant signer par son mari et en lui demandant de lui remettre le document[28], en incitant son mari à se charger de divorcer s'il désirait se remarier[29], ou encore en le harcelant jusqu'à ce qu'il consente à lui accorder le libelle de répudiation (*m. 'Arak.* 5,6). Elle pouvait aussi précipiter la répudiation en faisant le vœu de ne plus avoir de relations sexuelles avec son époux (*m. Ned.* 11,12) ou en abandonnant son mari pour retourner vivre dans la maison de son père[30]. Elle pouvait aussi entamer une procédure de divorce en s'adressant à la cour pour dénoncer son mari s'il manquait à ses engagements par refus d'accomplir ses devoirs conjugaux (*m.*

---

[26] C. S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, p. 463.
[27] Pour un commentaire juif à ce sujet, voir Midr. Rab. Gn XVIII,5 = Sonc. 145. Ouvrage cité par J. D. M. Derrett, *Law in the New Testament*, p. 386, note 1.
[28] B. Witherington III, *Matthew*, Macon, Smyth & Helwys Publishing, 2006, p. 361. J. D. M. Derrett, *ibid.*, p. 386, note 1.
[29] J. D. M. Derrett, *ibid.*, p. 386.
[30] B. Witherington III, *Matthew*, p. 361. J. Dupont, *Mariage et divorce dans l'Évangile*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1959, p. 59.

Ket. 5,6; 7,1), à moins qu'il ait deux garçons selon les shammaïtes, un garçon et une fille d'après les hilllélites (*m. Yeb.* 6,6), ou par impossibilité de lui procurer les biens essentiels (*b. Ket.* 77), ou encore si son époux était impotent (*m. Ned.* 11,12), s'il était atteint d'une impureté physique liée à certaines maladies [par exemple les furoncles (*m. Ket.* 7,9-10)] ou au travail [comme le tannage (*m. Ket.* 7,10)][31], s'il n'était plus avec elle depuis un certain temps[32], s'il avait fait des vœux à son détriment (*m. Ket.* 7,2-5) ou s'il l'avait forcée à prononcer des vœux (*m. Ket.* 5,5). Dans ces conditions, le tribunal obligeait le mari à remettre à l'épouse le libelle de divorce. D'ailleurs, un certificat de répudiation provenant des grottes de Murabba'at, nommé Ṣe'elim *get* ou Papyrus Ṣe'elim 13, qui remonte au début du 2e siècle de notre ère, démontre clairement qu'une femme a pris l'initiative de divorcer, car le libelle de répudiation a été écrit par ou pour l'épouse à son mari[33]. Que l'épouse ait entrepris des démarches pour mettre fin à son mariage ou qu'elle soit répudiée par son mari, la plus dure épreuve pour la femme divorcée était la perte de ses enfants car ceux-ci restaient avec le père[34].

Les manuscrits esséniens ne faisant aucune référence au passage du Dt 24,1, il est difficile de connaître leur position sur la répudiation. Les textes CD IV,21—V,2;

---

[31] Cette profession, le tannage, ainsi que les métiers de ramasseur d'ordures de chien et de fondeur de cuivre, considérés comme répugnants, autorisaient l'épouse à exiger le divorce et à recevoir le paiement de la somme qui était prévue dans le contrat de mariage [*Tos. Ket.* VII,11 (270,2)]. Le droit de la femme allait si loin qu'elle pouvait revendiquer le divorce même si, au moment du mariage, elle savait que son mari exerçait l'un de ces trois emplois et qu'il continuerait à le pratiquer. J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, p. 406. Dans ce cas, elle pouvait déclarer, selon R. Meir (vers 150 ap. J.-C.) : « Je croyais que je pourrais supporter cela, mais maintenant je ne le puis plus » (*m. Ket.* 7,10).

[32] B. Witherington III, *Matthew*, p. 361.

[33] É. Lipinsky, « Divorce » dans *DEB*, p. 365. D. Instone-Brewer, *Divorce and Remarriage in the Bible*, p. 87. Au sujet de ce libelle, voir son article intitulé « Jewish Women Divorcing Their Husbands in Early Judaism: The Background to Papyrus Ṣe'elim 13 » dans *HTR* 92 (1999), p. 349-357.

[34] J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, p. 486.

11Q19 LVII,17-19 qui défendent explicitement la polygamie[35] simultanée sont toutefois nébuleux sur la question du divorce[36].

La littérature gréco-romaine. La répudiation et le remariage n'étaient pas seulement acceptés par le peuple de la Bible. Ces deux réalités étaient également courantes dans la société gréco-romaine. Chez les Grecs, les époux pouvaient divorcer à volonté. Aucune formalité n'était exigée. Le mariage était dissous par consentement mutuel, par l'expulsion ou l'abandon, ou par le départ de l'un des deux époux. Lorsque le divorce était rapporté par l'un ou par les deux conjoints, la dissolution du mariage était notée dans un registre[37]. Lorsqu'un homme divorçait de sa femme et s'il était coupable, il devait lui remettre le montant de la dot, tel que fixé dans le contrat de mariage[38] et, parfois, quelques arrangements exigeaient d'ajouter la moitié à la valeur de cette indemnité si l'homme avait maltraité son épouse[39]. Si la femme divorçait de son époux et si elle était coupable, elle pouvait perdre totalement ou en partie la valeur de la dot[40]. En raison de la facilité de la dissolution du mariage, quelques écrivains grecs ridiculisaient ou disaient que seulement les lâches ne divorçaient pas d'une femme détestable[41].

---

[35] Voir chap. 3, no 3.2, p. 109-110.
[36] D. Instone-Brewer « Nomological Exegesis in Qumran Texts » dans *RQ* 18/72 (1998), p. 561-579. T. Holmén, *Jesus & Jewish Covenant Thinking*, p. 160-161. Voir aussi le débat entre Y. Yadin, « L'attitude essénienne envers la polygamie et le divorce » et J. M. O'Connor, « Remarques sur l'exposé du Professeur Y. Yadin » dans *RQ* 79 (1972), p. 98-100.
[37] H. J. Wolff, « Hellenistic Private Law » dans *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, Volume 1, S. Safrai and M. Stern (eds.), Assen, Van Gorcum & Comp. B. V., 1974, p. 540.
[38] Par exemple *CPJ* 1:236-38 §128. Ouvrage cité par C. S. Keener, « Marriage » dans *DNTB*, p. 685. H. J. Wolff, « Hellenistic Private Law » dans *ibid.*, p. 541.
[39] C. S. Keener, « Marriage » dans *ibid.*, p. 685.
[40] H. J. Wolff, « Hellenistic Private Law » dans *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, Volume 1, p. 542.
[41] Plutarch *Virtue and Vice* 2, *Mor.* 100E. Auteur cité par C. S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, p. 471.

Chez les Romains, le divorce est bilatéral ou unilatéral[42]. Dans le premier cas, la rupture du lien conjugal résulte du consentement mutuel des époux; pour le second, l'interruption de l'union matrimoniale est consécutive au désir de l'un des deux époux. Lors d'un divorce unilatéral, l'époux répudiait son épouse ou la femme quittait son mari[43].

Au 1er siècle de notre ère, si l'un ou l'autre des deux conjoints pouvait mettre fin au mariage unilatéralement, c'est en vertu de la loi qui jugeait que le consentement de l'homme et de la femme à s'unir dans le mariage était privé[44]. Sur cette base du consentement mutuel, le divorce était compris comme un arrangement entre les deux parties qui n'exigeait pas de procédures légales, excepté pour les disputes de biens[45]. Les divorces ainsi réglés évitaient énormément de blessures et de querelles, si bien que certains époux, à la veille de leur décès ou de leur divorce, arrangeaient un nouveau mariage pour leurs ex-femmes[46].

Le divorce étant une affaire qui concerne les époux, aucune autorité civile ou religieuse n'avait le droit de vérifier si le mobile du divorce correspondait à des motifs préétablis inscrits sur une liste officielle[47]. Lors d'une décision bilatérale, les époux n'avaient pas à communiquer la cause de la dissolution du mariage[48]. En

---

[42] S. Treggiari, « Divorce Roman Style: Ease and Frequency » dans *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, B. Rawson (ed.), New York, Oxford University Press, 1991, p. 37.
[43] Cicero, *Pro Scauro* 8; Ovid, *Ars Amatoria* 3. 33 etc.; Paulus, *Sent.* 2. 26. 6; Suetonius, *Iulius* 1. 1, 74. 2; Quintilian 4. 2. 98; *D.* 22. 3. 29. 1 etc.; Plautus, *Menaechmi* 635; Apuleius, *Metamorphoses* 5, 26; *D.* 5. 1. 42 etc. Auteurs cités par S. Treggiari, « Divorce Roman Style: Ease and Frequency » dans *ibid.*, p. 34, note 5.
[44] M. Corbier, « Divorce and Adoption as Familial Stategies » dans *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, p. 52.
[45] C. S. Keener, « Divorce » dans *DNTB*, p. 6. R. Morton « Divorce and « Remarriage » dans *EHJ*, C. A. Evans (ed.), New York / London, Routledge Taylor & Francis Group, 2008, p. 170. T. A. J. McGinn, « The Law of Roman Divorce in the Time of Christ » dans *The Historical Jesus in Context*, A.-J. Levine, D. C. Allison Jr, and J. D. Crossan (eds), Princeton / Woodstock, Princeton University Press, 2006, p. 309.
[46] C. S. Keener, « Divorce » dans *DNTB*, p. 6.
[47] M. Corbier, « Divorce and Adoption as Familial Stategies » dans *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, p. 52.
[48] S. Treggiari, « Divorce Roman Style: Ease and Frequency » dans *ibid.*, p. 38.

revanche lors d'une intention unilatérale, l'initiateur ou l'initiatrice devait donner une raison au conjoint rejeté ou à sa famille afin de protéger la propre réputation de l'un ou de l'autre et aussi afin d'accorder éventuellement à l'époux le droit de retenir une part de la dot[49]. Lors d'un divorce, les enfants restaient normalement avec leur père[50]. Toutefois si celui-ci le désirait, les enfants pouvaient être élevés par leur mère[51].

Jusqu'au milieu du deuxième siècle de notre ère, le chef de la maison ou un père de famille, qui voulait remplacer son gendre par un autre, pouvait reprendre sa fille avec ou sans son assentiment[52] et, dans d'autres cas, il pouvait obliger son fils à divorcer comme le fit l'empereur Auguste avec Tibère[53].

Anciennement, la législation autorisait la répudiation dans les cas de mauvaise conduite de l'épouse, par exemple l'adultère[54]. Le premier précédent noté date de 230 av. J.-C.[55]. Si le mari ne divorçait pas, la loi permettait de le poursuivre pour proxénétisme[56], car il était soupçonné d'avoir poussé sa partenaire à cette conduite dévergondée. Aux alentours du 1[er] siècle de notre ère, un homme responsable devait divorcer de son épouse si le mariage n'avait pas été fertile[57]. Dans ce cas, la femme

---

[49] M. Corbier, « Divorce and Adoption as Familial Stategies » dans *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, p. 52.
[50] S. Triggiari, « Divorce Roman Style: Ease and Frequency » dans *ibid.*, p. 39. T.A. J. Mcginn, « The Law of Roman Divorce in the Time of Christ » dans *The Historical Jesus in Context*, A.-J. Levine, D. C. Allison Jr, and J. D. Crossan (eds), p. 309.
[51] T. A. J. Mcginn, « The Law of Roman Divorce in the Time of Christ » dans *ibid.*, p. 309.
[52] M. Corbier, « Divorce and Adoption as Familial Stategies » dans *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, p. 58.
[53] R. Morton, « Divorce and Remarriage » dans *EHJ*, C. A. Evans (ed.), p. 170. S. Treggiari, « Divorce Roman Style: Ease and Frequency » dans *ibid.*, p. 34. Cette auteure spécifie que ce n'est pas en raison de son autorité paternelle, mais en vertu de sa position politique qu'Auguste a obligé son fils à divorcer de sa femme Vipsania.
[54] S. Triggiari, « Divorce Roman Style: Ease and Frequency » dans *ibid.*, p. 38. M. Corbier, « Divorce and Adoption as Familial Stategies » dans *ibid.*, p. 51. T. A. J. McGinn, « The Law of Roman Divorce in the Time of Christ » dans *The Historical Jesus in Context*, A.-J. Levine, D. C. Allison Jr, and J. D. Crossan (eds), p. 313.
[55] R. Morton, « Divorce and Remarriage » dans *EHJ*, C. A. Evans (ed.), p. 170.
[56] C. S. Keener, « Adultery, Divorce » dans *DNTB*, p. 9.
[57] S. Triggiari, « Divorce Roman Style: Ease and Frequency » dans *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, p. 38.

n'était pas blâmée et elle pouvait réclamer la totalité de la dot. L'époux, à l'instar de l'épouse, n'était pas critiqué ni pénalisé pour le versement de la dot, car les conséquences financières reliées à la culpabilité, autant pour l'homme que pour la femme, étaient considérables. L'épouse accusée d'adultère pouvait perdre un sixième de sa dot (un huitième pour des raisons moins sérieuses) et l'époux qui avait commis des « offenses conjugales » devait payer la dot immédiatement ou dans les six mois suivants[58]. L'obligation de restituer le montant de la dot après la dissolution du mariage, par décès ou par divorce, avait pour but de permettre à la femme de se remarier[59].

La plus grande complication dans la loi romaine était la dot parce qu'elle n'était pas seulement en la possession de l'époux, mais elle devenait son bien pendant la durée du mariage. Le capital étant placé dans différents investissements, certains pouvaient parfois être cédés à perte. C'est pourquoi, lors de la dissolution du mariage par divorce ou par décès, plus la dot était élevée, plus la difficulté était grande et plus la dette était lourde. D'où la critique des moralistes à l'égard des unions conjugales avec une dot élevée car, dans tels cas, il était très probable que l'union conjugale soit rompue par un divorce[60].

Bien que le divorce fût toléré, l'attitude des Romains n'était pas très favorable à son égard[61]. Ils considéraient cette forme de rupture conjugale comme une nécessité regrettable. Selon leur point de vue, il était honorable de divorcer seulement pour des raisons sérieuses[62]. Les personnes qui mettaient fin à l'union matrimoniale pour des

---

[58] Suetonius, *Claudius* 26. 21; *D.* 24. 3. 39, cf. 32. 50 pr. Ulpian *Tit.* 6. 9-13. Auteurs cités par S. Triggiari, « Divorce Roman Style: Ease and Frequency » dans *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, p. 38, note 14.
[59] M. Corbier, « Divorce and Adoption as Familial Stategies » dans *ibid.*, p. 52.
[60] T. A. J. McGinn, « The Law of Roman Divorce in the Time of Christ » dans *The Historical Jesus in Context*, A.-J. Levine, D. C. Allison Jr, and J. D. Crossan (eds), p. 309.
[61] S. Treggiari, « Divorce Roman Style: Ease and Frequency » dans *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, p. 40. M. Corbier, « Divorce and Adoption as Familial Stategies » dans *ibid.*, p. 50.
[62] S. Treggiari, « Divorce Roman Style: Ease and Frequency » dans *ibid.*, p. 38.

raisons frivoles étaient sujettes à la critique morale[63]. Les hommes, qui divorçaient de leurs épouses considérées irréprochables et fertiles, étaient sévèrement jugés[64], tandis que la critique envers les femmes qui divorçaient de leurs époux était moins virulente, probablement en raison de leur rôle dans la famille[65].

Les divorces n'étant pas inscrits dans un registre public[66], les mariages et les ruptures conjugales par divorce n'étant pas stigmatisés, il est impossible de dire s'ils étaient fréquents dans la classe populaire[67]. Nous pouvons toutefois supposer qu'ils étaient nombreux chez les aristocrates, car l'empereur Auguste, qui tenta de combattre le déclin moral au moyen d'une législation conjugale, avait divorcé et épousé Livia, elle-même divorcée[68].

À l'époque impériale, le remariage était la pratique usuelle après le divorce ou le veuvage[69]. Cependant, cette coutume semble avoir été beaucoup plus courante chez les veuves que chez les divorcées[70]. Sous le règne d'Auguste, une loi ordonnait aux hommes et aux femmes qui n'avaient pas eu d'enfants pendant leur première union conjugale de se remarier. Mais, pour les hommes ayant eu une progéniture, ils pouvaient choisir de rester célibataires ou veufs, ou bien opter pour la vie de célibat

---

[63] M. Corbier, « Divorce and Adoption as Familial Stategies » dans *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, p. 50.

[64] Ovid, *Ars amatoria* 3. 33; Tacitus, *Annals* 4. 3; Suetonius, *Iulius* 50. 1; Plutarch, *Aemilius Paullus* 5. 1; Dio 46. 18. 3. Auteurs cités par S. Treggiari, « Divorce Roman Style: Ease and Frequency » dans *ibid.*, p. 40, note 18.

[65] S. Treggiari, « Divorce Roman Style: Ease and Frequency » dans *ibid.*, p. 40.

[66] S. Treggiari, « Divorce Roman Style: Ease and Frequency » dans *ibid.*, p. 36.

[67] S. Triggiari, « Divorce Roman Style: Ease and Frequency » dans *ibid.*, p. 41.

[68] R. Morton, « Divorce and Remarriage » dans *EHJ*, C. A. Evans (ed.), p. 170. Dans son article intitulé « Divorce Roman Style: Ease and Frequency » dans *Marriage, Divorce, and Children in Ancient* Rome, S. Triggiari rapporte des exemples d'aristocrates qui ont divorcé de leur épouse ou époux entre 100 avant notre ère et 38 ap. J.-C. Voir les pages 42 et 43.

[69] S. Treggiari, « Divorce Roman Style: Ease and Frequency » dans *ibid.*, p. 41. M. Corbier, « Divorce and Adoption as Familial Stategies » dans *ibid.*, p. 55. Dans les temps anciens, les veuves ne se remariaient pas. Au 1er siècle de notre ère, celles qui optaient pour le veuvage pouvaient être liées à une promesse. À titre d'exemple, Alceste, aux derniers moments de sa vie, implore sa femme de ne pas se remarier. C. S. Keener, « Divorce » dans *DNTB*, p. 6.

[70] M. Corbier, « Divorce and Adoption as Familial Strategies » dans *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, p. 55.

avec ou sans concubinage[71] avec une femme de classe inférieure. En revanche, le célibat n'était pas considéré normal pour une femme. Le remariage était exigé pour les veuves si elles voulaient hériter. Les femmes qui appartenaient à la noblesse et celles qui étaient aisées se remariaient jusqu'à un âge avancé[72].

4.2 La lettre de divorce

La littérature biblique. Dans l'Ancien Testament, le libelle de répudiation (Dt 24,1.3; voir Mt 5,31; 19,7; Mc 10,4) est un document légal qui est émis par la partie qui prend l'initiative du divorce, les hommes. Cette lettre est pour le bénéfice des femmes impliquées. Dans une société archaïque, il était difficile pour ces dernières d'exister sans être mariées. Si un époux voulait divorcer de son épouse, celle-ci était particulièrement vulnérable s'il ne lui donnait pas l'assurance légale qu'elle pouvait conclure une nouvelle union. C'est pour cette raison que cette loi deutéronomique fut dictée[73]. Un bel exemple d'une lettre de répudiation est le *Papyrus de Murabba'at* 19 daté du mois d'octobre 71 ap. J.-C. dans lequel Joseph, fils de Naqsan, déclare qu'il se divorce de sa femme Mariam, fille de Jonathan de Darpalata (Wadi Murabba'at)[74].

Dans la société israélite, la formalité de la répudiation était simple. L'homme faisait une déclaration contraire à celle qui avait conclu le mariage : « Elle n'est plus ma femme et je ne suis plus son mari » (Os 2,4)[75]. Dans la colonie d'Éléphantine,

---

[71] Les aristocrates pouvaient choisir une femme de la classe inférieure. M. Corbier, « Divorce and Adoption as Familial Strategies » dans *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, p. 56.
[72] M. Corbier, « Divorce and Adoption as Familial Strategies » dans *ibid.*, p. 56.
[73] R. K. McIver, *The Four Faces of Jesus*, Nampa / Oshawa, Pacific Press Publishing Association, 2000, p. 21. J. Potin, *Jésus l'histoire vraie*, Paris, Éd. du Centurion, 1994, p. 379.
[74] T. Holmén, « Divorce in *CD* 4:20—5:2 and 11 *QT* 57:17-18. Some Remarks on the Pertinence of the Question » dans *RQ* 18, p. 408.
[75] Cette formule fait écho au texte d'un certificat de divorce de l'époque d'Hammurabi qui dit : Shamash-rabi a fait divorce avec Narâmtum. Il lui a compté son *ziku* et elle a reçu l'argent du divorce. Si Narâmtum épouse un prétendant, Shamash-rabi ne pourra pas porter plainte. » J. Dupont, *Mariage et divorce dans l'Évangile*, p. 55, note 2.

l'homme disait devant témoins : « Je divorce d'avec ma femme »[76], littéralement : « Je hais ma femme ». En Israël comme à Éléphantine, la femme, après avoir reçu le libelle de répudiation, pouvait se remarier sans être accusée d'adultère. Il en était ainsi pour l'homme.

La littérature extrabiblique juive. Au temps de Jésus comme à l'époque vétérotestamentaire, l'homme devait remettre le libelle de répudiation s'il laissait son épouse (*m. Git.* 2,1; 9,3; *A.J.* IV §253). L'élément de base du divorce juif se présentait sous deux formes : « Te voici permise à tout homme » ou « voici, tu es une fille libre, maintenant tu n'es plus en ma possession» (*m. Git.* 9,3). La première expression était employée par l'homme qui avait épousé une femme libre. Quant à la deuxième, elle était utilisée par celui qui avait épousé une prisonnière (voir Dt 21,14). D'ailleurs, Paul emploie implicitement la même formule à l'égard des chrétiens abandonnés par les épouses non croyantes (1 Cor 7,15).

La littérature gréco-romaine. Les Romains disposaient de divers moyens pour signaler la dissolution du mariage. La méthode privilégiée était la formule traditionnelle : « Prends tes objets pour toi et va-t-en »[77]. Une autre façon de faire était de réclamer les clés à voix forte, ce qui indiquait clairement aux voisins la fin de la cohabitation. La procédure d'envoyer un avis oral ou écrit par un intermédiaire[78] semble avoir été largement reconnue et pratiquée à la fin du 1[er] siècle av. J.-C. Une autre tactique était de contracter sans aucun avis un second mariage : cette nouvelle union pouvait signifier qu'un homme avait divorcé de sa première femme ou vice-versa. Enfin, l'absence prolongée de l'un ou de l'autre conjoint pouvait aussi indiquer la rupture de l'union conjugale. Mais cette conduite ne permettait pas vraiment de

---

[76] Voir R. Yaron, « Aramic Marriage Contracts from Elephantine » dans *JSS* 3 (1958), p. 13.

[77] Cicero, *Philippics* 2. 69; Plautus, *Amphitruo* 928, *Trinummus* 266. Auteurs cités par S. Treggiari, « Divorce Roman Style: Ease and Frequency » dans *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, p. 35.

[78] Novius, *Com.* 89 f.; Cicero *Philippics* 2. 69; *De oratore* 1. 18, *Topica* 19. Auteurs cités par S. Treggiari, « Divorce Roman Style: Ease and Frequency » dans *ibid.*, p. 34, note 6.

connaître l'intention de la personne, à savoir si elle désirait rompre ou non le mariage[79].

4.3 L'adultère

La littérature biblique. Dans l'ancien Israël, l'adultère consiste pour l'homme à prendre la femme de son prochain et pour la femme mariée à avoir des rapports sexuels avec un autre homme. Dans cette société, l'adultère, étant compris comme un trait du paganisme, est considéré comme une conduite odieuse à Dieu (Gn 20,3.6-7) et comme un grave péché (Gn 20,9). Il n'est donc pas étrange que l'infidélité conjugale, rangée parmi les délits qui lèsent le prochain, soit condamnée par le Décalogue (Ex 20,14; Dt 5,18). Ces textes la considèrent comme un vol. Classé parmi les interdits matrimoniaux par la Loi de sainteté (Lv 18,20a), l'adultère rend impurs l'homme (Lv 18,20b) et la femme (Nb 5,13) qui se rendent coupables de cette faute.

L'interdiction de l'adultère présuppose le mariage légal ou la promesse formelle du mariage, car la fiancée appartient déjà à son fiancé[80] comme l'épouse à son mari (Dt 22,22-24)[81]. Dans un contexte social où les femmes ne sont pas sur un plan d'égalité avec les hommes, l'exercice de la sexualité libre de la part d'une femme représente un manque de loyauté et une brisure d'allégeance puisque l'épouse doit fidélité sexuelle exclusive à son mari[82]. Si toute forme de relations sexuelles extraconjugales est défendue à l'épouse, c'est parce que la femme est le gage de l'intégrité de la famille et du clan. Par l'adultère, elle brise son propre mariage, puis elle détruit la structure

---

[79] S. Treggiari, « Divorce Roman Style: Ease and Frequency » dans *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, p. 35.
[80] Voir chap. 3, no 3.7.1, p. 123.
[81] L'adultère dans le mariage est une offense à l'époux; l'adultère pendant les fiançailles est une offense au futur époux et aussi au père de la future mariée, car celui-ci est responsable de la conduite sexuelle de ses filles.
[82] F. Garcia Lopez, *Le Décalogue*, Cahiers Évangile no 81, Paris, Cerf, 1992, p. 48-49. T. Frymer-Kensky, « Law and Philosophy: The Case of Sex in Bible » dans *Semeia* 45, p. 98.

sociale du foyer et la cohésion de tout le groupe[83] parce qu'elle ouvre la maison à autrui. La prohibition de l'adultère protège le droit exclusif de tout mari sur sa femme, que ce soit contre les infidélités de cette dernière ou contre les abus des autres hommes envers elle[84].

La Loi n'oblige pas autant l'homme que la femme dans le domaine de la fidélité conjugale. Bien que la loyauté soit recommandée au mari (Pr 5,15-19), celui-ci, mise à part la polygamie, peut avoir des relations sexuelles hors mariage, par exemple avec ses esclaves (Gn 16,3-4; 30,3-4.9-10) ou avec des prostituées[85], sans tomber pour autant dans l'adultère. Contrairement à l'épouse ou à la fiancée, un homme, célibataire ou non, commet l'adultère seulement s'il a des relations sexuelles avec une femme mariée ou promise. La Loi est formelle à ce sujet : l'interdiction en Ex 20,17 défend explicitement de convoiter la femme du voisin et l'ordonnance en Lv 18,20 interdit le commerce avec la femme de son prochain. Ces deux décrets, qui ne concernent que la gent masculine, commandent à l'homme de ne pas attenter au mariage d'autrui. Celui qui empiète sur la possession de l'époux ou du fiancé lèse le droit de son prochain[86]. Il est aussi possible que cette interdiction ait voulu garantir la certitude de la paternité[87] ou assurer la légitimité de la progéniture[88].

La littérature prophétique utilise métaphoriquement les termes « prostitution » et « adultère » pour souligner et pour dénoncer l'infidélité d'Israël (Os 1—3; Jr 2,25; 3,1-25; Éz 16; 23; Is 50,1). En se détournant de sa propre pratique religieuse pour

---

[83] H. Reisser, « *Moicheuō* » dans *NIDNTT*, Volume 2, p. 582.
[84] F. Garcia Lopez, *Le Décalogue*, Cahiers Évangile no 81, p. 49.
[85] T. Frymer-Kensky, « Law and Philosophy: The Case of Sex in the Bible » dans *Semeia* 45, p. 92.
[86] F. Garcia Lopez, *Le Décalogue*, Cahiers Évangile no 81, p. 49. H. Reisser, « *Moicheuō* » dans *NIDNTT*, Volume 2, p. 582. D. R. A. Hare, *Matthew. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville, John Knox Press, 1993, p. 53. Voir également les commentaires de J. Loza sur le commandement du Décalogue « Tu ne commettras pas l'adultère » dans son ouvrage intitulé *Las palabras de Yahvé. Estudio del Decalogo*, México, Universidad Pontificia de México, 1989, p. 245-251.
[87] T. Frymer-Kensky, « Law and Philosophy: The Case of Sex in the Bible » dans *Semeia* 45, p. 92.
[88] F. Garcia Lopez, *Le Décalogue*, Cahiers Évangile no 81, p. 49.

s'adonner aux cultes étrangers, Israël est coupable d'adultère envers Dieu. En prenant comme exemple son propre mariage avec une prostituée, union commandée par Yahvé (Os 1,2), Osée stigmatise l'infidélité religieuse comme le plus grave délit susceptible d'offenser Dieu (Os 2,4-6; 3,1-2). Jérémie, engagé dans un sérieux conflit entre l'adoration de Yahvé et la pratique idolâtrique (Jr 1,16-19), pousse plus loin la métaphore d'Osée en 1,2; 5,7; 9,1. En se prostituant avec le bois et la pierre (Jr 3,8-9), la Jérusalem infidèle supportera le châtiment de la femme adultère (Jr 13,22.26-27). Au moment de l'exil, Ézéchiel applique le discours d'Osée à l'histoire religieuse d'Israël (Éz 16; 23). Par son apostasie, Israël, dans le passé comme dans le présent, s'est souillé par sa débauche (Éz 16,38; 23,37.43.45). En revanche, Ésaïe souligne que si Dieu a, pour un bref moment, abandonné Israël en raison de ses perfidies (Is 50,1), il se tournera à nouveau vers son peuple en dépit de son infidélité (Is 54,6-8).

La littérature sapientiale offre un tout autre panorama. Elle nous renseigne davantage sur les pratiques de la vie courante que sur les ordonnances. Les nombreux avertissements des sages (Pr 5,3-6; 6,24-29.32; 7,7-27; 22,14; 23,27-28; 30,20; Si 9,6.9; 23,16.18.22-23) contre la fornication et l'adultère révèlent que l'infidélité conjugale était répandue, même chez les hommes âgés (Si 25,2). Les jeunes gens qui se laissent séduire par la femme « étrangère » (Pr 1—9)[89] sont prévenus de se méfier d'un tel amour, flamme qui conduit à la mort (Pr 2,18; 5,5; 7,26-27). Les hommes qui courtisent une femme étrangère ou adultère violent la loi divine, car ils oublient l'alliance conclue sur la base du Décalogue qui condamne l'adultère (Ex 20,14; Dt 5,18). Ben Sira recommande à l'homme de ne pas s'asseoir auprès d'une femme mariée, de craindre le vin qui suscite des désirs adultères (Si 9,9) et de ne pas s'attarder à la beauté de ces dernières (Si 9,8; 42,12). Ce sage condamne l'adultère et

---

[89] L'expression hébraïque *'iššāh zārāh minnāk^{e}riyāh* (Pr 2,16) est traduite de différentes façons : par « la femme étrangère, l'inconnue » (*La Bible de Jérusalem*), par « l'autre femme, l'inconnue » (*La Bible. Nouvelle Traduction*), par « la femme d'autrui, l'étrangère » (*La Bible Osty*) et par « la femme dévergondée, l'étrangère » (*La Bible TOB*). Selon les commentaires de ces bibles, il s'agit de la femme d'autrui (*La Bible de Jérusalem* et *La Bible Osty*), d'une femme juive ou non juive (*La Bible. Nouvelle Traduction*), d'une femme mariée ou d'une étrangère (*La Bible TOB*).

la prostitution pratiqués par une femme (Si 9,1-9). Il dépeint son péché comme un triple mal : elle désobéit au commandement de Dieu, pèche contre son mari et donne à un autre des enfants de l'adultère (Si 23,23).

Il en est ainsi pour la littérature du Nouveau Testament qui n'admet pas l'infidélité (Mt 5,31-32; 19,9; Mc 10,11-12; Lc 16,18[90]; Rm 7,3). Dans les passages évangéliques cités, l'homme peut, au même titre que la femme, commettre l'adultère. En Mt 5,27-28, Jésus va plus loin que la Loi : il soutient que l'homme commet l'adultère non seulement par le fait d'avoir des rapports sexuels avec la femme d'un autre homme, mais aussi par le désir délibéré d'avoir de tels rapports avec l'épouse d'autrui.

La littérature extrabiblique juive. L'adultère n'est pas seulement condamné dans la littérature biblique. Il est également prohibé dans les ouvrages juifs. Les écrits tels que *Oracles Sibyllins* 3,38.204.764-766; 5,430, *Jubilés* 33,20; *Psaumes de Salomon* 4,4; 8,10 et *Antiquités bibliques* 2,8 du Pseudo-Philon désapprouvent vigoureusement cette pratique. Deux passages des *Testaments des douze patriarches* citent Joseph comme un modèle de chasteté qui résiste à la tentation de l'adultère, fait désavoué par Dieu (*Test. Jos*. 4,6; 5,1). S'il triomphe du désir sexuel illicite, c'est grâce à la prière et au jeûne (4,8).

Commentant le commandement « Tu ne commettras pas d'adultère » [Ex 20,13; Dt 5,17 (LXX)], Philon d'Alexandrie qualifie cette liaison illicite comme la plus grave des fautes. Pour ce philosophe et théologien, l'adultère n'est qu'une recherche de plaisir, une source destructrice de la vie humaine et un acte adverse à la société puisqu'il instaure l'intempérance et la débauche, les plus honteux des vices (*Decal.* §121-123). L'infidélité conjugale corrompt non seulement le corps de la femme mais aussi son âme, car, en s'adonnant à cette pratique, elle se détourne de son mari et finit

[90] Ces passages seront étudiés au chapitre 6.

par le haïr (*Decal.* §124). Et à l'égard du prochain, l'adultère dévaste trois familles. En premier lieu, la famille de l'époux trompé est privée du bénéfice des serments conjugaux et de l'espoir d'une progéniture légitime. Puis les familles de l'homme et de la femme adultères sont éclaboussées par l'esclandre, la honte et la pire indignité (*Decal.* §126-129). Dans ses explications, Philon parle aussi des hommes concupiscents qui entretiennent des rapports luxurieux non pas avec des femmes d'autrui, mais avec leurs propres épouses (*Spec. Leg.* 3 §9).

Flavius Josèphe considère que les femmes, par nature, sont dévergondées et ne peuvent pas être fidèles à un seul homme (*G.J.* II §121). Selon cet historien, la Loi condamne l'adultère parce que la légitimité des enfants est importante pour la famille ainsi que pour la société (*A.J.* III §274).

L'adultère est également traité dans la littérature rabbinique. Le Talmud évoque même l'adultère du regard et l'adultère du désir dans la pensée. Pour le premier type, il rapporte que, si un homme fixe lascivement ses yeux sur le petit doigt d'une femme, c'est comme s'il regardait sa pudeur (*b. Ber.* 24a). Pour la deuxième catégorie, il relate que l'homme ne doit pas penser à une autre femme durant l'intimité conjugale et ne pas chercher de prétextes pour converser avec une femme dans le but de la désirer (*b. Ned.* 20b). D'autres textes conseillent également aux hommes d'éviter toute conversation avec la gent féminine (*m. Abot* 1,5), de se tenir loin des femmes et de ne pas s'attarder à leur charme (*'Abot R. Nat.* 14 §35B; *b. Ber* 43b, Bar.; *y. Sota* 7,1 §2; *Gen. Rab.* 48,20; 63,7)[91].

Dans la littérature qumrânienne, la convoitise et l'infidélité conjugale sont aussi réprouvées (1 QS 1,6-7; 4,10; CD 2,16; 4,17; 7,1).

La littérature gréco-romaine. Certains textes juifs (Sg 14,24; Or. Sib. 3,594-595) se montrent sceptiques à l'égard de la fidélité conjugale des Gentils. Pourtant, la plupart

---

[91] Sources citées par C. S. Keener, « Adultery, Divorce » dans *DNTB*, p. 8.

des Grecs et des Romains condamnent très vigoureusement l'adultère[92]. À l'instar du peuple de la Bible, ces deux nations méditerranéennes considèrent la sexualité d'une épouse comme un bien exclusif au mari. Par conséquent, si un autre homme s'approprie cet acquêt, son geste est considéré comme un vol[93], comme un acte honteux[94] même pour les rois[95], ou comme une conduite immorale en raison de l'outrage subi par le mari[96]. Contrairement aux moralistes cités, quelques philosophes acceptent l'infidélité conjugale dans certaines situations[97]. Quoique la plupart des penseurs jugent l'adultère abominable[98], ils ne cherchent pas à l'empêcher[99] ou à punir les individus qui le commettent[100]. Chez les Romains, la législation exige d'un époux qu'il divorce de sa femme si celle-ci a commis l'adultère[101]. Le premier exemple noté date de 230 av. J.-C.[102]. L'époux qui se sépare d'une femme adultère doit fournir une preuve de divorce afin d'éviter des accusations de connivence[103], car la loi permettait de le poursuivre pour proxénétisme[104] puisqu'il était soupçonné d'avoir poussé sa partenaire à cette conduite dévergondée.

---

[92] Par exemple Athenaeus *Deipn* 4.167e. Auteur cité par C. S. Craig, « Adultery, Divorce » dans *DNTB*, p. 7.
[93] Artemidorus *Oneir.* 3.11; Epictetus *Disc.* 1.18.11. Auteurs cités par C. S. Craig, « Adultery, Divorce » dans *ibid.*., p. 7.
[94] Diodorus Siculus *Bib. Hist.* 12.21.2; Seneca *Dial.* 2.18.2. Auteurs cités par C. S. Craig, « Adultery, Divorce » dans *ibid.*, p. 7.
[95] Alexandre 3 dans Plutarch *Reg. Imp. Apophth. Mor.* 179 E. Auteur cité par C. S. Craig, « Adultery, Divorce » dans *ibid.*, p. 7.
[96] Pseudo-Cicero *Invective Against Sallust* 5.15—6:16; Cornelius Nepos 15 (Epaminondas), 5.5. Auteurs cités par C. S. Craig, « Adultery, Divorce » dans *ibid.*, p. 7.
[97] Diogenes Laertius *Vit.* 2.99. Auteur cité par C. S. Craig, « Adultery, Divorce » dans *ibid.*, p. 7.
[98] Par exemple Epictetus *Disc.* 2.4; 2.10.18; 2.18.15. Auteur cité par C. S. Craig, « Adultery, Divorce » dans *ibid.*, p. 7.
[99] Epictetus *Disc.* 1.18.12; 3.3.12. Auteur cité par C. S. Craig, « Adultery, Divorce » dans *ibid.*, p. 7. Plus anciennement, des lettrés tels Isocrate *Nicoclès.* 40f et Aristote *Politique* VIII,16.38 ff critiquent vivement l'adultère. Auteurs cités par F. Hauck, « *Moicheuō* » dans *TDNT*, Volume IV, Grand Rapids, Gerhard Kittel, 1969, p. 733, note 20.
[100] Epictetus *Disc.* 1.18.5-6. Auteur cité par C. S. Craig, « Adultery, Divorce » dans *DNTB*, p. 7.
[101] Ulpian, D. 38.11.1.1. Auteur cité par T. A. J. McGinn, « The Law of Roman Divorce in the Time of Christ » dans *The Historical Jesus in Context*, A.-J. Levine, D. C. Allison Jr, and J. D. Crossan (eds), p. 313. Voir aussi R. Morton, « Divorce and Remarriage » dans *EHJ*, C. A. Evans (ed.), p. 170.
[102] R. Morton, « Divorce and Remarriage » dans *ibid.*, p. 170.
[103] S. Treggiari, « Divorce Roman Style: Ease and Frequency » dans *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, p. 37.
[104] Justinian *Dig.* 48.5.1. Auteur cité par C. S. Keener, « Adultery, Divorce » dans *DNTB*, p. 9.

D'après la critique des us et coutumes, l'adultère semble toutefois être une pratique courante dans le monde gréco-romain. Divers philosophes se plaignent du manque de fidélité des femmes, comportement attribué à la majorité d'entre elles[105], et d'autres déplorent l'abandon de la chasteté dans la société[106]. D'après Aulu-Gelle, celui qui épouse une belle femme aura à la partager[107]. Selon Sénèque, les personnes qui ne commettent pas l'adultère se font remarquer. De plus, cet auteur atteste que l'adultère est devenu le moyen recherché pour se fiancer, que la femme laide est courtisée quotidiennement par deux partenaires illicites en raison de la difficulté de trouver une épouse et qu'un homme ne cherche à posséder plusieurs femmes que pour provoquer les partenaires clandestins des épouses[108]. L'opinion émise par Flavius Josèphe que les femmes sont par nature infidèles (*G.J.* II §121), point de vue que nous avons déjà mentionné, semble grandement partagée dans le monde gréco-romain[109]. En revanche, les femmes vertueuses, qui résistent à l'adultère, sont aussi reconnues[110].

4. 4 Les châtiments

La littérature biblique. Dans les récits des patriarches, l'adultère est une faute punie par Dieu (Gn 20,3-4; 26,7-11). De son côté, la Loi de Moïse, qui défend l'infidélité conjugale (Ex 20,14; Dt 5,18), ordonnance comprise originellement comme un délit privé puisqu'un homme qui commettait l'adultère dépouillait un époux ou un fiancé de ses droits exclusifs sur sa femme ou sur sa fiancée, ne condamne l'infidélité de l'homme que s'il prend comme complice une femme mariée (Lv 20,10) ou une femme

[105] Seneca *Dial* 12.16.3; Plutarch *Bride* 46, *Mor.* 144E-F. Auteurs cités par C. S. Keener, « Adultery, Divorce » dans *DNTB*, p. 7.
[106] Juvenal *Sat.* 4.1-20. Auteur cité par C. S. Keener, « Adultery, Divorce » dans *ibid.*, p. 7.
[107] *Noc. Att.* 5.11.2. Auteur cité par C. S. Keener, « Adultery, Divorce » dans *ibid.*, p. 7.
[108] *Ben.* 1.9.4; 3.16.3. Auteur cité par C. S. Keener, « Adultery, Divorce » dans *ibid.*, p. 7-8.
[109] Diodorus Siculus *Bib. Hist.* 1.59.3-4. Auteur cité par C. S. Keener, « Adultery, Divorce » dans *ibid.*, p. 8.
[110] Dionysius of Halicarnassus *Ant. Rom.* 4.66.2—4.67.1. Auteur cité par C. S. Keener, « Adultery, Divorce » dans *ibid.*, p. 8.

promise, car celle-ci est considérée comme mariée quand le futur époux a versé le paiement complet du *mohar*[111]. Mais le texte de Lv 18,20 ajoute une considération religieuse et sociale. L'adultère n'est plus seulement une question privée qui concerne la famille, mais il est traité comme un acte qui concerne la société au même titre que le meurtre et les abominations sexuelles qui sont jugés comme des agents polluant la terre. D'où l'ordonnance de punir les deux complices par la peine capitale[112] (Lv 20,10; Dt 22,22-24)[113] s'ils sont pris en flagrant délit puisque l'alliance avec Dieu demande d'extirper le mal d'Israël (Dt 22,22-23). Le châtiment s'exécutait par la lapidation (Dt 22,24; Éz 16,40; Jn 8,5), et, peut-être, par la peine du feu : Juda condamne sa belle-fille Tamar à être brûlée vive (Gn 38,24).

À l'époque biblique, la fille, qui vit dans la maison paternelle, est supposée être chaste. Ce principe théorique est souligné en Dt 22,20-22. Après le mariage, le contrôle de la sexualité de la femme est endossé par le mari. Si, après un certain temps de vie commune, un homme n'aime plus sa femme et lui reproche de ne pas l'avoir trouvée vierge, les parents de la fille, lors d'une telle accusation, devaient apporter le drap pour prouver la virginité de leur fille (Dt 22,14-15). À défaut de cette preuve, la lapidation est imposée à la femme en raison de l'ignominie perpétrée en Israël parce qu'elle a commis la fornication pendant qu'elle était sous l'autorité de son père. Si, au contraire, les parents prouvent la virginité de leur fille, l'accusateur est arrêté, doit payer une amende de cent sicles d'argent au père parce qu'il a porté atteinte à sa réputation, et est condamné à vivre avec sa femme pour le reste de ses jours.

Si un homme, par jalousie ou par soupçon, doute de la fidélité de sa femme, des mauvais traitements (le rite des eaux amères) peuvent être infligés à l'épouse (Nb 5,11-31). Cependant, le mari n'est pas tenu d'entreprendre ces démarches contre elle,

---

[111] Voir chap. 3, no 3.7.1, p. 123.
[112] En principe, le roi lui-même n'échappait pas à cette pénalité prévue par la Loi (2 S 12,5-7.13-14).
[113] T. Frymer-Kensky, « Law and Philosophy: The Case of Sex in the Bible » dans *Semeia* 45, p. 97.

s'il décide de divorcer (voir Mt 1,19)[114]. Dans le cas contraire, il l'amène au prêtre pour qu'elle soit purifiée par la cérémonie des eaux amères. Ce rite permettait au mari d'avoir de nouveau des relations sexuelles avec son épouse, car les relations sexuelles avec une femme suspectée d'adultère polluaient la terre[115].

L'inconduite de la femme mariée est durement châtiée dans les sources prophétiques. Son mari peut lui pardonner ou la répudier[116]; dans ce cas, elle subit une peine avilissante (Os 2,5.11-12; Éz 16,37-38; 23,29). D'un point de vue métaphorique, les prophètes, qui comparent l'idolâtrie d'Israël à l'adultère, promettent un châtiment divin contre les personnes infidèles (Jr 7,9-14; 23,14-15; Os 4,2-3; Ml 3,5). Selon Jérémie, la punition sera semblable à celle que Silo a connu (Jr 7,12), soit l'expulsion et la risée des autres gens (voir 1 R 9,7), soit l'ingurgitation de la cigüe (Jr 23,15).

Dans la littérature sapientiale, les êtres adultères souffriront non des peines portées par la Loi, mais des châtiments issus de leur propre comportement et de la réaction des personnes impliquées dans cette liaison ou éclaboussées par ce scandale. Les souffrances annoncées à l'homme adultère dans le livre des *Proverbes* sont exprimées en termes d'autodestruction (Pr 5,22-23; 7,22-27), de ruine que cet insensé attire sur lui-même (Pr 6,32; 6,29; 22,14), de douleur et de honte (Pr 6,33). De plus, la colère du mari jaloux ou frustré ne l'épargnera pas (Pr 6,34-35) et la femme adultère le traitera avec frivolité après l'acte sexuel (Pr 30,20).

En ce qui concerne les châtiments réservés à l'homme qui se livre en secret à l'adultère, Ben Sira prévient que Dieu le voit et qu'il punira ouvertement son geste (Si 23,18-21)[117]. Pour la femme adultère, cette punition consiste en son exclusion de la société, à l'illégitimité de ses enfants et à leur excommunication de la communauté, et à la pérennité de son infamie (Si 23,24-26). À la fin de la période hellénistique et au

[114] F. Hauck, « *Moicheuō* » dans *TDNT*, Volume 4, p. 730.
[115] T. Frymer-Kensky, « Law and Philosophy: The Case of Sex in the Bible » dans *Semeia* 45, p. 97.
[116] R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Volume I, Paris, Cerf, 1989, p. 63.
[117] Paul croyait lui aussi à la revanche de Dieu (1 Th 4,6).

début de l'ère romaine, la femme, mariée ou fiancée accusée d'adultère, est soumise à la peine capitale[118]. Par la suite, ce châtiment n'est plus infligé[119].

La littérature extrabiblique juive. Le livre des *Jubilés* stipule la peine de mort pour les personnes adultères afin d'extirper toute souillure d'Israël puisque le peuple doit être saint pour le Seigneur (30,8). Le châtiment imposé dans ce corpus littéraire relève de la juridiction humaine, tandis que dans les *Psaumes de Salomon* et dans les *Oracles sibyllins* les représailles infligées aux personnes coupables d'adultère relèvent du pouvoir divin (*Ps Sal.* 8,9-10.14-15; *Or. Sib.* III,764-766).

À l'instar de la documentation susmentionnée, les écrits de Philon exigent la peine capitale prescrite par les deux lois bibliques en Lv 20,10 et Dt 22,22 (*Spec. Leg.* III §11). Cette punition, qui résulte du pouvoir humain, est appliquée aux auteurs impliqués dans le scandale de l'adultère si le délit est flagrant ou s'il est établi par des preuves incontestables (*Spec. Leg.* III §52). En cas de doute, les fautifs sont jugés par le tribunal de la Nature puisque Dieu seul est capable de voir l'âme avec clarté (*Spec. Leg.* III §52; voir Pr 5,21). Les représailles infligées aux délinquants appartiennent alors à l'autorité divine.

À l'époux sans vergogne qui a accusé injustement son épouse d'avoir perdu sa virginité avant le mariage (S*pec. Leg.* III §79-82), ce philosophe et théologien le soumet à une amende, à un châtiment corporel[120] et à l'interdiction du divorce. En cas contraire, la femme subit la peine des eaux amères (S*pec. Leg.* III §55-62) telle que

---

[118] F. Hauck, « *Moicheuō* » dans *TDNT*, Volume IV, p. 732.

[119] Selon le Talmud, la mise à mort est abolie 40 ans avant la destruction du Temple (*b. Sanh.* 41a, *b. Sabb.* 15a; *b. 'Abod. Zar.* 8a), voire plus tôt, d'après Si 23,21.24. Par la suite, la flagellation est mentionnée comme une pénalité (D. W. Alpern, « Adultery Æmilius » dans *Jewish Encyclopedia*, Volume 1, I. Singer (ed.), New York / London, Funk / Wagnalls Co, 1901, p. 216-218). La référence aux « 40 ans avant la destruction du Temple » peut être prise au sens figuré en raison de plusieurs autres événements qui sont datés de ce temps (*b. Yoma* 39a; *b. Rosh Hash.* 31b). Dans d'autres textes, lorsque la peine capitale est infligée, elle est administrée par la foule en colère (Jn 8,4-7) ou par des individus zélés (*m. Sanh.* 9,6), et non par le système judiciaire. D. Instone-Brewer, *Divorce and Remarriage in the Bible*, p. 126, note 156.

[120] Il n'est pas question de peine corporelle en Dt 22,18-19.

décrite dans la littérature vétérotestamentaire en Nb 5,11-31. Les écrits de Josèphe imposent la peine de mort aux personnes coupables d'infidélité conjugale (*C.Ap.* II §201.215; *A.J.* III §274-275).

Dans la littérature rabbinique, seule la femme est exposée aux pénalités, car le mari est protégé par l'ancien droit de la polygamie[121]. La femme soupçonnée d'adultère est amenée au tribunal. Si elle avoue sa faute, elle doit être répudiée (*m. Sotah* 1,5) sans recevoir l'argent qui lui était assigné dans le contrat de mariage (*m. Sotah* 4,3) et sans pouvoir marier son amant (*m.Yeb.* 2,8; *m. Soth* 5,1). L'enfant né d'une union illicite, appelé *mam^{e}zēr*, ne peut être membre de la communauté (Dt 23,3) ou marier une Juive[122] *(m. Qid.* 3,12). Si la femme se déclare non coupable, elle est conduite à l'entrée de la porte de Nicanor et soumise à l'ordalie des eaux amères (*m. Sotah* 1,5), mais seulement si le mari a un comportement irréprochable (*b. Sotah* 47b). Le rite des eaux amères est disparu graduellement et fut même abrogé par R. Yohanan Zakkai (*m. Sotah* 9,9) quand l'adultère prit de l'expansion. Cependant, d'autres éléments ont dû jouer pour l'abolition de cette sanction, par exemple un certain affinement des mœurs[123]. Pour les rabbins, la cérémonie des eaux amères revêt un sens essentiellement moral : celui d'amener la femme à confesser sa faute[124].

La littérature qumrânienne (4Q159 2-4 8-10) prévoit, à la suite du Dt 22,19.24, la mise à mort d'une jeune fille qui n'aura pas été trouvée vierge au moment de son mariage. Si l'homme a injustement mis en doute la virginité de son épouse, il est condamné à une amende de deux mines (sanction plus élevée que celle prescrite en Dt 22,19), puis soumis à l'interdiction de divorcer de sa femme.

---

[121] F. Hauck, « *Moicheuō* » dans *TDNT*, Volume IV, p. 732.
[122] Voir chap. 2, no 2.3.3.2, p. 70.
[123] J. Le Moyne, *Les Sadducéens*, Coll. « Études bibliques », Paris, J. Gabalda et Cie Éditeurs, 1972, p. 316, note 3.
[124] F. Hauck, « *Moicheuō* » dans *TDNT*, Volume IV, p. 732.

La littérature gréco-romaine. Chez les Grecs, si un homme est pris en flagrant délit avec une femme mariée, la loi accorde au mari et à la famille (père, frère, fils) le droit d'une vengeance privée, le meurtre[125], des mauvais traitements en autant qu'un couteau ne soit pas utilisé[126] ou une amende[127]. Si le mari renonce à la revanche, il peut présenter une plainte au tribunal. Et s'il n'est pas lui-même victime de déshonneur, il doit répudier sa femme[128]. La législation donne même la possibilité à un propriétaire foncier de demander l'emprisonnement d'un homme adultère[129]. Quant à la femme adultère, elle peut subir n'importe quel châtiment, sauf la peine capitale[130]. Outre les diverses punitions supportées, il lui est interdit de fréquenter le temple public[131].

Au-delà des représailles humaines, les Grecs croient aux châtiments divins qui se traduisent par la colère et par l'extermination. Selon Homère, si des soupirants courtisent Pénélope pendant qu'Ulysse est en vie, c'est parce qu'ils ne craignent ni la colère des dieux ni celle des hommes[132], et, d'après Euripide, si Clytemnestre tue Agamemnon en raison de son adultère, c'est parce que les dieux peuvent la tuer[133].

Chez les Romains, jusqu'au temps de la République, le châtiment de l'adultère est une affaire de famille. Le mari a le droit de vengeance privée qui peut aller jusqu'à la mise à mort, sur le champ, de l'épouse coupable et de son partenaire illicite, s'il les prend

---

[125] Aeschines *Or.* 1.91; Demosthenes *Or.* 23.53. Auteurs cités par F. Hauck, « *Moιcheuō* » dans *TDNT*, Volume IV, p. 732, note 12.

[126] Aristophanes *Nu.* 1083; Demosthenes *Against Neara* 66; *Or.* 59; Plutarch *Solon* 23.1; Diogenes Laertius *Vit.* 6.1.4; Xenophon *Hiero.* 3.3. Auteurs cités par F. Hauck, « *Moιcheuō* » dans *ibid.*, p. 732, note 13 et par C. S. Keener, « Adultery, Divorce » dans *DNTB*, p. 9.

[127] Homer *Od.* 8.332; Ps.-Demosthenes *Or.* 59.65. Auteurs cités par F. Hauck, « *Moιcheuō* » dans *ibid.*., p. 732, note 14.

[128] F. Hauck, « *Moιcheuō* » dans *ibid.*, p. 733.

[129] Achilles Tatius *Leuc.* 6.5.3-4. Auteur cité par C. S. Keener, « Adultery, Divorce » dans *DNTB*, p. 8.

[130] Demosthenes *Neaer.* 86; *Orat.* 59. Auteur cité par C. S. Keener, « Adultery, Divorce » dans *ibid.*, p. 9.

[131] F. Hauck, « *Moιcheuō* » dans *TDNT*, Volume IV, p. 733.

[132] Homer *Odys.* 22.39-40. Auteur cité par C. S. Keener, « Adultery, Divorce » dans *DNTB*, p. 9.

[133] Euripides *El.* 479-483. Euripide rapporte que même un héros pouvait tuer une femme mariée qui lui faisait des avances sexuelles (*Stheneboea* frag.). Auteur cité par C. S. Keener, « Adultery, Divorce » dans *ibid.*, p. 8 et 10.

en flagrant délit dans sa maison[134]. Le père peut enlever la vie à l'homme adultère à condition qu'il assassine aussi sa fille en même temps[135]. Mais contrairement à cette possibilité accordée à l'homme, la femme doit accepter l'adultère de son mari[136].

À la période impériale, la dégénérescence morale qui s'accroît de plus en plus conduit l'État à instituer des mesures légales. Auguste dicte la *Lex Julia* dans laquelle il déclare l'adultère comme une offense pénale[137]. Cette loi défend au père d'assassiner les deux complices de l'adultère, restriction qui ne s'applique pas au mari[138], condamne les auteurs de ce crime à l'exil[139] et interdit à l'époux de pardonner ou d'étouffer ce fait. Si l'homme continue à vivre avec sa femme coupable d'adultère, lui-même sera puni[140]. Malgré ces décisions, certains écrivains latins rapportent que le mari frustré peut divorcer de sa femme[141], accepter une compensation monétaire en échange de la vie de l'homme adultère[142] et même infliger la mutilation[143]. Sous la *Lex Julia* comme sous l'ancien régime, l'épouse ne peut pas accuser son mari d'adultère[144]. Le peuple romain, à l'instar des nations juive et grecque, croit aux punitions divines. Les personnes assassinées pour le motif de l'adultère sont envoyées par les dieux dans le Tartare, le royaume de la mort, où elles sont torturées[145].

---

[134] Quintilian *Inst. Orat.*7.1.7; Paulus *Opinions* 2.26. Auteurs cités par C. S. Keener, « Adultery, Divorce » dans *DNTB*, p. 9.
[135] Dionysius of Halicarnassus *Ant. Rom.* II,25; Suetonius *Caes.* (Tib.), 35. Auteurs cités par F. Hauck, « *Moicheuō* » dans *TDNT*, Volume IV, p. 733, note 25.
[136] Aulus Gellius *Noc. Att.* 10.23.4-5. Auteur cité par C. S. Keener, « Adultery, Divorce » dans *DNTB*, p. 9.
[137] F. Hauck, « *Moicheuō* » dans *TDNT*, Volume IV, p. 733.
[138] C. S. Keener, « Adultery, Divorce » dans *DNTB*, p. 9.
[139] Auguste bannit sa propre fille pour son adultère public (Seneca *Ben.* 6.32.1). Auteur cité par C. S. Keener, « Adultery, Divorce » dans *ibid.*, p. 8.
[140] F. Hauck, « *Moicheuō* » dans *TDNT*, Volume IV, p. 733.
[141] Apuleius *Met.* 9.27-28. Auteur cité par C. S. Keener, « Adultery, Divorce » dans *DNTB*, p. 9.
[142] Aulus Gellius *Noc. Att.* 17.18. Auteur cité par C. S. Keener, « Adultery, Divorce » dans *ibid.*, p. 9.
[143] Martial *Epigr.* 2.60.83; 3.85. Auteur cité par C. S. Keener, « Adultery, Divorce » dans *ibid.*, p. 9.
[144] Justinin *Cod.* 9.1. Auteur cité par C. S. Keener, « Adultery, Divorce » dans *ibid.*, p. 9.
[145] Virgil *Aen.* 6.612. Auteur cité par C. S. Keener, « Adultery, Divorce » dans *ibid.*, p. 9.

L'application des mesures légales adoptées par les Grecs et par les Romains n'ont cependant pas, subséquemment, amélioré la situation, puisque les jeux[146], les banquets[147] et l'esclavage[148] ont continué à faire partie du décor social. Par conséquent, les divorces sont devenus très courants et l'infidélité des femmes est devenue un fait quasi accepté[149].

Le divorce comme le remariage ne sont pas condamnés chez les trois peuples étudiés. Contrairement aux nations grecque et romaine, la répudiation chez le peuple d'Israël n'est pas admise pour n'importe quelle raison. Lorsqu'elle a lieu, certaines formalités sont exigées, telles que la remise de la lettre de divorce et généralement le montant de la dot accordé lors du mariage. Selon les corpus littéraires vétérotestamentaire et rabbinique, seul l'homme pouvait répudier sa femme; le contraire n'était pas considéré. Au contraire, d'autres attestations, celles provenant des archives alexandrines et des trouvailles archéologiques, ont démontré que la femme pouvait également en prendre l'initiative. Les discussions contenues dans la Mishna et dans les dits de Philon d'Alexandrie n'indiquent pas que les gens de la classe populaire abusaient de la loi du divorce. En revanche, les répudiations rapportées par Flavius Josèphe attestent qu'au 1[er] siècle de notre ère le divorce était assez répandu dans la classe aristocratique juive.

Pour le peuple de la Bible, la fidélité conjugale allait de soi, au moins de la part de l'épouse. La littérature sapientiale et gréco-romaine révèle que l'adultère était, entre le

---

[146] Tertullian *Spect.* 25; Clement of Alexandria *Paed.* III.11.76. Auteurs cités par F. Hauck, « *Moιcheuō* » dans *TDNT*, Volume IV, p. 733, note 29.
[147] Plutarch *Quaest. Conv.* VII.8.4 (II.712e f). Auteur cité par F. Hauck, « *Moιcheuō* » dans *ibid.*, p. 733, note 30.
[148] Plutarch *Praec. Coniug.* 16 (II.140b). Auteur cité par F. Hauck, « *Moιcheuō* » dans *ibid.*, p. 733, note 31.
[149] Martial IV.71. Auteur cité par F. Hauck, « *Moιcheuō* » dans *ibid.*, p. 733, note 32.

2e siècle av. J.-C. et le 1er siècle ap. J.-C., une pratique répandue dans les trois sociétés méditerranéennes étudiées. L'adultère, rejeté par les Grecs et les Romains, et vivement condamné par le monde juif, était encore au nombre des crimes capitaux de ce peuple. Les sanctions contre l'adultère que l'on trouve dans la Bible sont toutes formulées du point de vue de l'homme : une épouse trouvée dans une situation d'adultère déshonore son époux; cette offense blesse l'honneur du mari; la douleur ne peut être amoindrie que par la condamnation à mort des deux personnes impliquées, si elles sont prises en flagrant délit, ou par la répudiation de l'épouse. Le renvoi du domicile familial a de lourdes conséquences pour la femme. Il a pour effet de la séparer de ses enfants, de la priver de sa famille, de l'entourage de son époux et de tous ceux qui la soutenaient matériellement et moralement.

TROISIÈME PARTIE

JÉSUS ET LA LOI

CHAPITRE V

JÉSUS ET LA PURETÉ

Jésus, proclamé saint et sans péché par quelques-uns, Jean le Baptiseur (Mc 1,7) et Satan (Mc 1,12-13.24), est en revanche perçu comme étant impur (Mt 12,24) et pécheur (Jn 9,24) par d'autres, les pharisiens, en raison de son comportement : il enfreint le système de pureté si important pour le monde juif de l'époque. En effet, les narrations évangéliques le présentent à maintes reprises à l'écart des limites permises ou acceptables par divers mouvements religieux et par la culture juive. Il n'observe pas les conventions relatives aux personnes [il traite avec des gens qu'il doit éviter, (Mt 8,1-4; Mc 2,15-17; Lc 7,1-10; Jn 4,46-54)], aux temps [il viole le sabbat (Mt 12,1-14; Mc 3,1-6; Lc 6,6-11; 14,1-6)] et il ne tient pas compte des règles de pureté relatives à la nourriture [l'ablution des mains (Mt 15,1-20; Mc 7,1-23)].

Étant dans l'impossibilité de traiter de toutes ces transgressions, le présent chapitre s'attardera à la controverse qui traite du pur et de l'impur en Mt 15,1-20 et en Mc 7,1-23. Seule la version marcienne sera étudiée. Néanmoins, les divergences majeures entre les deux récits seront soulignées au fur et à mesure dans notre analyse. Notre recherche présentera d'abord une traduction des deux péricopes qui sera suivie de la critique textuelle, du découpage du texte et de l'analyse littéraire de la péricope choisie. Cette exploration nous amènera à glisser un mot sur le Jésus évangélique et sur le Jésus historique. Après avoir nuancé ces deux notions, il sera question de l'enseignement du Jésus évangélique comparé à celui de ses principaux adversaires,

les pharisiens. Puis, en finale, des opinions seront émises sur le vécu et le comportement du Jésus historique, lesquelles seront centrées sur sa vie publique.

5.1 La traduction

Discussions avec les Pharisiens sur les traditions (Mc 7,1-23)[1]

71 Les Pharisiens et quelques scribes venus de Jérusalem se rassemblent auprès de Jésus. 2
Ils voient que certains de ses disciples prennent leurs repas avec des mains impures, c'est-à-
dire sans les avoir lavées. 3 En effet, les Pharisiens, comme tous les Juifs, ne mangent pas
sans s'être lavé soigneusement les mains, par attachement à la tradition des anciens : 4 en
revenant du marché, ils ne mangent pas sans avoir fait des ablutions; et il y a beaucoup
d'autres pratiques traditionnelles auxquelles ils sont attachés : lavages rituels des coupes, des
cruches et des plats. 5 Les Pharisiens et les scribes demandent donc à Jésus : « Pourquoi tes
disciples ne se conduisent-ils pas conformément à la tradition des anciens, mais prennent-ils
leur repas avec des mains impures? » 6 Il leur dit : « Esaïe a bien prophétisé à votre sujet,
hypocrites, car il est écrit : *Ce peuple m'honore des lèvres, mais son cœur est loin de moi;* 7
c'est en vain qu'ils me rendent un culte car les doctrines qu'ils enseignent ne sont que
préceptes d'hommes. 8 Vous laissez de côté le commandement de Dieu et vous vous attachez
à la tradition des hommes. » 9 Il leur disait : « Vous repoussez bel et bien le commandement
de Dieu pour garder votre tradition. 10 Car Moïse a dit : ''Honore ton père et ta mère'', et
encore : ''Celui qui insulte père ou mère, qu'il soit puni de mort.'' 11 Mais vous, vous dites :
''Si quelqu'un dit à son père ou à sa mère : le secours que tu devais recevoir de moi est
qorban, c'est-à-dire offrande sacrée…'' 12 vous lui permettez de ne plus rien faire pour son
père ou pour sa mère : 13 vous annulez ainsi la parole de Dieu par la tradition que
transmettez. Et vous faites beaucoup de choses du même genre. » 14 Puis, appelant de
nouveau la foule, il leur disait : « Écoutez-moi tous et comprenez. 15 Il n'y a rien d'extérieur
à l'homme qui puisse le rendre impur en pénétrant en lui, mais ce qui sort de l'homme, voilà
ce qui rend l'homme impur. » 16 17 Lorsqu'il fut entré dans la maison, loin de la foule, ses
disciples l'interrogeaient sur cette parole énigmatique. 18 Il leur dit : « Vous aussi, êtes vous
donc sans intelligence? Ne savez-vous pas que rien de ce qui pénètre de l'extérieur dans
l'homme ne peut le rendre impur, 19 puisque cela ne pénètre pas dans son cœur, mais dans
son ventre, puis s'en va dans la fosse? » Il déclarait ainsi que tous les aliments sont purs. 20 Il
disait : « Ce qui sort de l'homme, c'est cela qui rend l'homme impur. 21 En effet c'est de
l'intérieur, c'est du cœur des hommes que sortent les intentions mauvaises, inconduite, vols,
meurtres, 22 adultères, cupidité, perversités, ruse, débauche, envie, injures, vanité, déraison.
23 Tout ce mal sort de l'intérieur et rend l'homme impur. »

[1] La traduction française de cette péricope, ainsi que celle de l'évangile selon Marc qui suit, provient de *La Bible TOB*, 3[e] éd. Paris / Pierrefitte, Cerf / Société Biblique française, 1989.

Controverse sur la tradition (Mt 15,1-20)

15 1 Alors des Pharisiens et des scribes venus de Jérusalem s'avancent vers Jésus et lui disent : 2 « Pourquoi tes disciples transgressent-ils la tradition des anciens? En effet ils ne se lavent pas les mains, quand ils prennent leur repas. » 3 Il leur répliqua : « Et vous, pourquoi transgressez-vous le commandement de Dieu au nom de votre tradition? 4 Dieu a dit en effet : *Honore ton père et ta mère*, et encore : *Celui qui maudit père ou mère, qu'il soit puni de mort.* 5 Mais vous, vous dites : "Quiconque dit à son père ou à sa mère : Le secours que tu devais recevoir de moi est offrande sacrée, 6 celui-là n'aura pas à honorer son père." Et ainsi vous avez annulé la parole de Dieu au nom de votre tradition. 7 Hypocrites! Esaïe a bien prophétisé à votre sujet, quand il a dit : 8 *Ce peuple m'honore des lèvres, mais son cœur est loin de moi.* 9 *C'est en vain qu'ils me rendent un culte, car les doctrines qu'ils enseignent ne sont que préceptes d'hommes.* » 10 Puis, appelant la foule, il leur dit : « Écoutez et comprenez! 11 Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui rend l'homme impur; mais ce qui sort de la bouche, voilà ce qui rend l'homme impur. » 12 Alors les disciples s'approchèrent et lui dirent : « Sais-tu qu'en entendant cette parole, les Pharisiens ont été scandalisés? » 13 Il répondit : « Tout plant que n'a pas planté mon Père céleste sera arraché. 14 Laissez-les : ce sont des aveugles qui guident des aveugles. Or si un aveugle guide un aveugle, tous les deux tomberont dans un trou! » 15 Pierre intervint et lui dit : « Explique-nous cette parole énigmatique. » 16 Jésus dit : « Etes-vous encore, vous aussi, sans intelligence? 17 Ne savez-vous pas que tout ce qui pénètre dans la bouche passe dans le ventre, puis est rejeté dans la fosse? 18 Mais ce qui sort de la bouche provient du cœur, et c'est cela qui rend l'homme impur. 19 Du cœur en effet proviennent intentions mauvaises, meurtres, adultères, inconduites, vols, faux témoignages, injures. 20 C'est là ce qui rend l'homme impur; mais manger sans s'être lavé les mains ne rend pas l'homme impur. »

5.2 La critique textuelle de la péricope marcienne[2]

Au v. 3 du texte grec, le lavage des mains est évoqué à l'aide du verbe *niptō* et du complément de manière *pygmē*. Le terme *pygmē*, signifiant « poing », « poignée » ou « creux de la main »[3] est attesté dans les manuscrits A B (D) K L N Γ Θ 0131 0274 $f^{1.13}$ etc.[4], est omis dans les témoins Δ sy^s sa et remplacé par *pykna*, « souvent »,

[2] Comme nous l'avons annoncé dans l'introduction, nous suivons la narration de Marc, car elle est considérée plus primitive que celle de Matthieu.
[3] B. M. Metzger, *A Textual Commentary on The Greek New Testament,* 2nd Ed., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft / German Bible Society, 1994, p. 80.
[4] Pour les témoins anciens qui sont cités et qui le seront par la suite, nous nous référons à l'apparat critique Nestle-Aland *Novum Testamentum Graece*, B. and K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M.

« fréquemment », dans les manuscrits ℵ W (b) f l vg $sy^{p.h}$ bo. En latin, le diminutif *pugillus* ou *pugnus* (employé plus rarement) est une mesure courante. Dans *La Vieille Latine*, la phrase de notre verset est traduite par *nisi pugillo laverint*, « sans [les] laver d'une poignée ». En És 40,12 de la Septante, le terme *drax*, « poignée », est rendu par le mot *pugillus*[5]. En raison des nombreux témoins anciens qui ont conservé le mot *pygmē*, ce terme doit être maintenu.

Le verbe *baptisōntai*, « plonger », « immerger », du v. 4 est attesté dans les manuscrits A D K N W Δ Γ Θ $f^{1.13}$ etc., tandis que le verbe *rantisōntai*, « mouiller », « humecter », est utilisé dans les témoins ℵ B sa. Selon Marcus, il est possible de choisir entre « ils ne mangent pas avant d'avoir lavé (immergé) les coupes, vases, etc. » et « ils ne mangent pas avant d'avoir humecté (aspergé) les coupes, vases, etc. »[6]. Néanmoins, si l'on tient compte des mots *kai klinōn* « et les lits » (il s'agit ici des lits de table sur lesquels les individus étaient étendus pour les repas), vocables placés entre parenthèses à la fin de notre passage dans la version grecque, il serait plus juste d'utiliser le verbe *rantisōntai*, puisqu'il est très difficile d'immerger les lits[7]. En ce qui concerne la variante *kai klinōn*, elle manque dans les témoins P^{45vid} ℵ B L Δ 28* (sy^{s}) sa^{ms} bo, mais elle est attestée dans les manuscrits A D W Γ Θ 0292 $f^{1.13}$ 33 565 $sy^{p.h}$ sa^{mss} Or etc. Bien qu'il soit difficile de dire si l'omission est accidentelle ou intentionnelle, ces mots devraient être placés entre parenthèses dans la traduction de la *TOB* que nous utilisons, car ils sont attestés dans les témoins importants[8].

Martini, B. M. Metzger (eds), 28th Revised Ed., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012, p. 130-132.

[5] S. Légasse, *L'évangile de Marc*, Coll. « Lectio Divina. Commentaires 5 », Volume 1, Paris, Cerf, 1997, p. 429.

[6] J. Marcus, *Mark 1—8*, Coll. « The Anchor Bible 27 », New York / London / Toronto / Sydney / Auckland, Doubleday, 2005, p. 443.

[7] B. M. Metzger, *A Textual Commentary on The Greek New Testament*, p. 80.

[8] J. Marcus, *Mark 1—8*, p. 443

L'aoriste subjonctif *stēsēte* du verbe *istēmi*, « établir », du v. 9 est attesté dans les témoins D W Θ *f*[1] 28 565 2542 it sy[s.p] Cyp, mais remplacé par l'aoriste *tērēsēte* du verbe *tēreō* « observer, garder » dans les manuscrits ℵ A (*tērēte* B) K L Γ Δ *f*[13] 33 etc. Il est difficile de dire si les copistes ont substitué délibérément *tērēsēte* par *stēsēte* en raison de l'expression *tēreō tas entolas*, « observer les commandements »[9], que l'on rencontre en Mt 19,17, Jn 14,15.21; 15,10; 1 Tm 6,14. Dans le contexte de notre passage, le verbe *tēreō* convient mieux que le verbe *istēmi*.

Au v. 14, l'adverbe *palin*, « à nouveau », est attesté dans les documents ℵ B D L Δ etc., mais il est omis chez un certain nombre de minuscules et est remplacé par *panta* dans les témoins A K W Γ Θ, etc. Selon Trocmé, le mot *palin* est préférable au vocable *panta*[10].

Au v. 16, certaines traductions, comme *La Bible de Jérusalem* et *La Bible Osty*, ont les mots : *Si quelqu'un a des oreilles pour entendre, qu'il entende!* Cette variante est attestée dans les manuscrits A D K W Γ Θ *f*[1.15] etc., mais elle est absente dans les témoins ℵ B L Δ* 0274 28 sa[mss] bo[pt]. Selon Guelich, l'authenticité de ce texte est douteuse, car les meilleurs témoins de la version grecque n'ont pas ces mots[11]. D'après Metzger, ce verset, qui dérive probablement de Mc 4,9.23, aurait été ajouté tardivement par un scribe pour donner une suite au verset 14[12].

Le participe *katharizōn*, du verbe *katharizō* du v. 19, est attesté dans la majorité des manuscrits, par exemple ℵ A B E F Δ Θ etc. Les témoins K Γ 33 700 2542 *pm* ont *katharizon* et la variante D (i r[1]) a *katharizei*.

---

[9] B. M. Metzger, *A Textual Commentary on The Greek New Testament*, p. 81.
[10] É. Trocmé, *L'évangile selon saint Marc*, Coll. « Commentaire du Nouveau Testament », Genève, Labor et Fides, 2000, p. 200, note 10.
[11] R. Guelich, *Mark 1—8:26*, Coll. « Word Biblical Commentary 34A », Dallas, Word Books Publisher, 1989, p. 372, note a.
[12] B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 81.

Le verbe *katharizōn*, employé au participe présent, soulève deux questions : à quoi se réfère-t-il? Puis de qui vient-il? Grammaticalement, cette proposition participiale n'a pas de lien syntaxique évident. Dans la version grecque, *katharizōn* est masculin. Il peut se rapporter soit à l'appareil digestif, soit à Jésus. Les commentateurs qui, à l'instar du Syriaco-Sinaïticus, rattachent le participe à ce qui précède, interprètent le terme « aliments » (*brōmata*) comme un singulier et le verbe *katharizōn* comme une forme passive. Ce qui a pour résultat : « ...car il n'entre pas dans son cœur mais dans son ventre, *toute la nourriture étant rejetée et purifiée* »[13]. Puisque le cœur ne reçoit pas la nourriture, les lois sur les aliments qui distinguent entre les animaux autorisés et prohibés à la consommation sont abrogées. Cependant, l'anacoluthe est interprétée par certains commentateurs comme faisant référence à l'appareil digestif qui, rejetant aux latrines les excréments, purifie toute nourriture. D'autres exégètes estiment que, syntaxiquement, *katharizōn* réfère au sujet du verbe *legei* (v. 18), c'est-à-dire à Jésus[14]. Certains auteurs soutiennent que cette addition provient d'un copiste et d'autres affirment que cet ajout vient de l'évangéliste. Quant à moi, je me range du côté des chercheurs qui attribuent cette clause explicative à l'évangéliste, car, ailleurs dans le Nouveau Testament, il n'y aucune attestation de ce genre[15].

5.3 Le découpage du texte

Dans sa forme actuelle, la péricope marcienne, qui présente la plus longue prise de parole de Jésus depuis le chapitre 4, se découpe en deux grandes parties : la première expose la controverse sur la tradition (vv. 1-13), puis la deuxième relate l'enseignement de Jésus sur le pur et l'impur (vv. 14-23). Chacune de ces divisions présente des petites unités. La première scène comprend quatre développements : la

[13] R. Guelich, *Mark 1—8:26*, p. 378.
[14] R. Guelich, *ibid.*, p. 378.
[15] Voir les remarques au no 5.4.5.2.2, p. 193-194.

cause du litige (vv. 1-2), la parenthèse explicative (vv. 3-4), la question des opposants (v. 5), puis les deux réponses de Jésus, dont l'une fait référence au prophète Ésaïe (vv. 6-8) et l'autre à la Loi mosaïque (vv. 9-13). Cette dernière section peut être divisée en trois parties : la thèse (v. 9), l'exemple qui en établit le bien-fondé (vv. 10-12) et la conclusion (v. 13). Le deuxième tableau rapporte la pensée de Jésus à la foule (vv. 14-15) et à ses disciples (vv. 17-23). Cette dernière unité se scinde en trois subdivisions dans lesquelles figurent la question des disciples (v. 17), la réprimande de Jésus (v. 18a) et l'explication de sa réflexion dans laquelle nous retrouvons une liste de vices (vv. 18b-23).

5.4 La critique littéraire

5.4.1 La cause du litige (vv. 1-2)

Le premier verset de ce passage introduit des représentants de l'élite religieuse, les pharisiens et quelques scribes, venus de Jérusalem. Dans les récits de controverse, ces derniers sont souvent représentés comme les opposants types de Jésus (Mc 2,6.16.24; 3,6.22; 11,27; 12,13; voir Mt 5,20; 12,38; 23,2-7). Certains parallèles de cet évangile (3,22; 12,13) autorisent à situer la scène en Galilée (voir 6,56). Dans ce passage, Jésus se trouve en présence (*synagontai*) des représentants spirituels de l'autorité qui, très zélés, présentent une menace implicite. Le verbe *synagontai* dans le langage de Marc est utilisé ailleurs en rapport avec beaucoup de gens (2,2), une foule nombreuse (4,1; 5,21) ou les disciples (6,30).

Le deuxième verset porte sur la cause du litige : certains des partisans de Jésus mangent des pains avec des mains impures. L'expression « certains des disciples » (*tinas tōn mathetōn autou*) suggère que, parmi les adeptes de Jésus, quelques-uns se

lavaient les mains avant les repas[16], tandis que d'autres omettaient de le faire. Mais l'attention est surtout centrée sur la locution « les mains impures » (*koinais chersin*) des disciples qui sont en cause.

L'adjectif *koinos*, dont la signification fondamentale est « commun », employé ici au sens de « impur », n'est pas utilisé au sens hébraïque du terme *ṭāmē*, vocable rendu dans la Septante par *akathartos*. Il est plutôt employé selon l'usage de 1 M qui rappelle l'ordre d'Antiochus Épiphane (1,50) « de sacrifier des porcs et des bêtes impures » (1,47). Le terme *koina* se retrouve également au v. 62 du même chapitre. Ce passage rapporte que « beaucoup en Israël trouvèrent en eux la force de ne pas rien manger d'impur » (*tou mē phagein koina*). Cet usage, s'étant poursuivi dans les écrits néotestamentaires (Ac 10,14-15.28; 11,8-9; Rm 14,14; He 9,13; Ap 21,27), permet de comprendre pourquoi ce terme est utilisé dans notre passage ainsi que dans celui de Mt 15,11.18.20[17].

Ici, il ne s'agit pas d'une question hygiénique[18] puisqu'aucune prescription de l'Ancien Testament n'a trait à l'hygiène corporelle, mais de la pureté rituelle. Pour les pharisiens et les scribes zélés, prendre un repas avec des « mains impures », c'est-à-dire avec des « mains non lavées », est un comportement inacceptable pour deux raisons. Premièrement, la transgression de cette pratique[19] met gravement en péril le

---

[16] J. Marcus, *Mark 1—8*, p. 440.

[17] *La Bible Osty*, Traduction française sur les textes originaux par É. Osty avec la collaboration de J. Trinquet, Paris, Seuil, 1973, p. 1012, notes 47. S. Légasse, *L'évangile de Marc*, Volume 1, p. 427-428.

[18] H. Maccoby, dans son ouvrage intitulé *Jesus the Pharisee*, London, SCM Press, 2003, p. 28-30, soutient que la purification des mains avant les repas relevait de l'hygiène et non de la pureté rituelle. Évidemment, nous ne partageons pas cette opinion.

[19] L'ablution des mains est une tradition pharisienne et non une loi. Le Talmud (*b. Ber.* 52b) est formel à ce sujet : « The washing of hands for secular food is not from the Torah. » J. Marcus, *Mark 1—8*, p. 442. L'ablution des mains est imposée seulement aux prêtres lorsqu'ils offrent la nourriture sacrée, *ḥûllin* (Ex 30,17-21). À l'époque de Jésus, l'ablution des mains n'est pas une pratique uniforme. Beaucoup de Juifs ne se purifiaient pas les mains avant les repas. Parmi les pharisiens, certains estimaient cette pratique facultative. D'ailleurs, plusieurs membres de cette confrérie ne se lavaient les mains que pour le repas du sabbat. E. P. Sanders. *The Historical Figure of Jesus*, London, Penguin Books, 1995, p. 219.

système de pureté du peuple d'Israël qui distingue et sépare les Juifs des païens. Deuxièmement, la désobéissance aux prescriptions rituelles témoigne d'une communion moindre avec Dieu et, par conséquent, un statut moins élevé de la sainteté. Aux yeux des opposants de Jésus, le groupe est impur et, au sens moral, pécheur[20]. Or, selon la Loi, c'est la personne tout entière ou les choses qui peuvent être impures et non une seule partie du corps (Lv 12,1-7; 13,52; 15,4-27; Dt 23,11-12).

5.4.2 La parenthèse explicative (vv. 3-4)

Dans cette incise, l'expression « tous les Juifs » (*pantes oi Ioudaioi*), rapportée au v. 3, est inexacte du point de vue historique bien que les pharisiens semblent avoir été très influents sur la population avant leurs successeurs de l'après-guerre de 66-72 de notre ère[21]. Avant 70 de notre ère, l'origine de la coutume n'est pas tellement connue et la prescription faite aux laïcs de se purifier les mains avant le repas est obscure, car la Mishna indique que les mains non lavées ne rendent pas impure la nourriture ordinaire (*Parah* 11,5). Néanmoins, diverses suppositions peuvent expliquer la présence de ce renseignement en Marc. Un document juif, la *Lettre d'Aristée* (§305-306)[22], et un écrit intertestamentaire judéo-chrétien, les *Oracles sibyllins* (III,591-594) rapportent l'ablution des mains avant la prière. Ce dernier ouvrage signale que le lavage des mains est un rite adopté par les Juifs de la diaspora. Cette habitude, introduite en Palestine sous l'influence hellénistique, fut suivie par des pharisiens

---

[20] Pourtant, transgresser la tradition de se laver les mains avant les repas ne rend pas une personne pécheresse. E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, Philadelphia, Fortress Press, 1995, p. 186.
[21] J. Marcus, *Mark 1—8*, p. 440. R. A. Guelich, *Mark 1—8:26*, p. 363-364.
[22] Voir chap. 2, no 2.2.1, p. 56.

particulièrement méticuleux, les « associés » (*ḥabērîm*) (*m. Dem.* 2,2-3; *Tos. Dem.* 2,11), qui auraient insisté sur l'ablution des mains avant les repas[23].

Techniquement, dans la vie quotidienne de la période antérieure à la destruction du Temple, seuls deux groupes de Juifs étaient concernés par la pureté : comme nous venons de le voir, les *ḥabērîm* qui suivaient pieusement les conditions de pureté requises pour le Temple et, tel que susdit au deuxième chapitre, les esséniens[24] qui observaient rigoureusement les règles de purification des prêtres (Ex 30,17-21; 40,12). Néanmoins, d'après la *Tosephta* (*Dem.* 2,10), il est possible que certains autres Juifs aient suivi la pratique des *ḥabērîm* en privé.[25]. Dans le Nouveau Testament, Jn 2,6 apparaît aussi assumer la purification des mains comme une coutume parmi les Juifs[26]. L'intention évidente de ces deux confréries à poursuivre cet idéal à la maison répondait à leur grand désir de la présence de Dieu parmi eux[27] et correspondait à la compréhension selon laquelle seuls les individus en état de pureté rituelle pouvaient expérimenter la présence divine[28].

La pratique de préserver la pureté rituelle pour consommer la nourriture ordinaire (*tᵉrûmāh*) est probablement comprise comme un prolongement des lois qui prescrivaient la pureté des ministres du culte lors des rites sacrificiels sur l'autel du Temple (Ex 30,17-21)[29]. Cette coutume de considérer « sacrés » les repas au foyer

---

[23] Les pharisiens n'étaient pas un groupe monolithique. Les diverses catégories de ce parti sont abordées aux pages 178-179 de ce chapitre. Pour ce qui est des *ḥabērîm*, voir J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, New York, Oxford University Press, 2004, p. 108. E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, p. 187-188.
[24] Voir chap. 2, no 2.4.1, p. 80-86.
[25] S. Westerholm, « Clean and Unclean » dans *DJG*, J. B. Green and S. McKnight (eds), Wheaton, InterVarsity Press, 1956, p. 129.
[26] D'après les données actuelles, l'évangile johannique ayant été composé après la destruction du Temple, entre 85-100 de notre ère, il n'est pas étonnant de lire la mention « purification des Juifs » qui concerne implicitement l'ablution des mains en raison de l'emploi du terme « jarres ».
[27] Voir chap. 1, no 1.2, p. 13.
[28] S. Westerholm, « Clean and Unclean » dans *DJG*, p. 128-130. Voir aussi H. K. Harrington, « Did the Pharisees Eat Ordinary Food in a State of Ritual Purity? » dans *JSJ* 26 (1995), p. 42-54.
[29] S. Westerholm, « Clean and Unclean » dans *DJG*, p. 129.

repose sur l'idée que la maison d'un homme représente le Temple, que la table correspond à l'autel et que lui-même symbolise le prêtre. À l'instar de la Torah écrite qui exige la pureté rituelle au moment des sacrifices au Temple, la Loi orale[30] réclame la même obligation pour les repas ordinaires[31].

Après 70 de notre ère, l'observance populaire de cette tradition juive extrabiblique découle davantage des règles de pureté pharisienne (*m. Yad.* 1,1— 2,4) que d'un décret des sages. Si cette déclaration provient de ces derniers, elle remonterait à Hillel et à Shammaï (*b. Sabb.* 14b)[32]. En revanche, des rabbis comme Hillel veillaient à ce que les règles de pureté rituelle ne rendent pas impossible la vie sociale et religieuse du petit peuple. Lors des fêtes de pèlerinage, les empêchements rituels étaient pour une part levés[33].

Le commentaire « ils ne mangent pas sans s'être lavé soigneusement les mains (*ean mē pygmē nipsōntai tas cheiras ouk esthiousin*) correspond aux détails exposés dans le traité *Yadayim* de la Mishna (1,1-2; 3,1-2)[34]. Si la littérature rabbinique déclare l'impureté des mains, c'est qu'elle s'appuie sur le fait suivant : les mains, continuellement en état de mouvement, sont susceptibles de toucher à ce qui est impur. Ce postulat se baserait sur des textes comme celui du Lv 15,11. Or, si les mains ont la possibilité de se souiller et qu'elles doivent être purifiées avant chaque repas, elles sont donc considérées indépendantes du reste du corps. Mais selon Lv 11,39; 15,5; etc., c'est tout le corps qui devient impur. En revanche, d'autres

---

[30] Voir le traité *Abot* 1,1 de la Mishna : « Moïse reçut la Torah au Sinaï et la transmit à Josué, Josué aux anciens, ceux-ci aux prophètes, ceux-ci aux hommes de la Grande Synagogue. » Les scribes s'inscrivent donc dans la succession des prophètes, interprétant l'héritage de la Loi écrite et des traditions considérées, elles aussi, comme mosaïques.

[31] D. H. Stern, *Jewish New Testament Commentary*, Clarksville, Jewish New Testament Publications Inc., 1989, p. 92.

[32] S. Westerholm, « Clean an Unclean » dans *DJG*, p. 129.

[33] C. Perrot, *Jésus et l'histoire*, Coll. « Jésus et Jésus-Christ 11 », Paris, Desclée / Groupe Mame, 1993, p. 95.

[34] Aussi *b. Bek.*30b, bar. *Ber.*11b.15a.60b. Références citées par C. S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids / Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 409. Voir chap. 2, no 2.3.8, p. 78-79.

déclarations de la littérature rabbinique fixent le niveau d'impureté, qui normalement affecte les mains, au deuxième degré (*m. Yad.* 3,1), ce qui n'est pas suffisant pour souiller la nourriture ordinaire. De telles distinctions ne peuvent donc pas avoir été énoncées avant 70 de notre ère[35].

La mention de la purification par immersion après avoir été au marché (*kaì ap' agoras ean mē baptísōntai*), rapportée au début du v. 4, est un rite inconnu de la littérature rabbinique. Cependant le Talmud de Jérusalem rapporte que les descendants d'Aaron pratiquaient cette ablution (*y. Sheb.* 6,1.36c)[36]. Une telle opinion trouve un parallèle dans la littérature apocryphe juive : en Tobit, après qu'il eût enterré le corps d'un compatriote (2,9), et en Judith, lorsqu'elle quittait le camp d'Holopherne (12,6-10). Quant aux pratiques additionnelles qui concernent le lavage des coupes, des vases et des plats de bronze et des lits[37], elles font écho aux prescriptions du Lv 11-32-38 et de Nb 19,15.18. Évidemment les pharisiens ont renchéri les procédures émises par la législation vétérotestamentaire (voir *m. Kel.* 2,1-4).

5.4.3 La question des opposants (v. 5)

Dans les deux versions évangéliques, la question posée à Jésus est présentée comme une attaque très vive qui vise le manquement de l'ablution des mains exigée par l'enseignement pharisaïque, lequel s'appuie sur la tradition des anciens. Selon les pharisiens et les scribes (*synagontai*), la tradition des humains (*tēn paradosin tōn anthrōpōn*) (Col 2,8), ou littéralement la tradition des pères (*tēn paradosin tōn patrikōn*) (Gal 1,14), fait partie de la Torah (*m. Abot* 1,1) au sens rabbinique du mot.

---

[35] S. Westerholm, « Clean and Unclean » dans *DJG*, p. 129.
[36] J. Marcus, *Mark 1—8*, p. 442.
[37] L'immersion des lits et des matelas apparaît dans *m. Miqv.* 7,6-7.

Elle correspond à la Loi orale qui explique et applique les Écritures. Aux yeux de ce parti religieux, la tradition des anciens ou des humains, comprise comme la révélation même de Dieu, est aussi importante que la Loi écrite et fait autorité dans tous les cas. C'est pourquoi « les pharisiens soumettaient le peuple à de nombreuses règles halakhiques qui n'étaient pas écrites dans la Loi de Moïse », nous dit Flavius Josèphe (*A.J.* XIII §17).

La critique indirecte lancée à Jésus concerne deux aspects. Le premier se joue au niveau du comportement. Les opposants de Jésus, en formulant respectueusement leur question, désirent lui signifier que lui-même a déjà violé cette pratique[38]. Il est probable qu'il ait déjà marqué quelque distance à l'égard de la pureté rituelle comme cela est confirmé en Lc 11,38. Indéniablement ses disciples devaient refléter sa propre conduite! Mais si ses disciples et lui-même, d'après la confirmation de Luc, attachaient peu d'importance à ce rituel[39], c'est qu'à l'origine ces ablutions n'étaient obligatoires qu'aux ministres du culte qui consommaient la nourriture sacrée (*ḥûllîn*), la chair des victimes offertes en sacrifice[40]. Y manquer n'était donc pas une faute grave. L'autre point de vue regarde l'enseignement de Jésus. L'élite religieuse l'accuse, en tant que maître d'un groupe, de ne pas avoir enseigné à ses disciples l'ensemble des prescriptions et des usages qui constituent la Torah. Sa négligence est alors considérée comme une violation non de la Loi scripturaire, mais de la tradition extrabiblique adoptée par les pharisiens (*A.J.* XIII §297)[41].

---

[38] C. L. Blomberg, *Matthew*, Coll. « The New American Commentary 22 », Nashville, Broadman Press, 1992, p. 237.
[39] J. Klausner, *Jésus de Nazareth*, Traduction française d'après l'hébreu par I. Friedman et M. R. Laville, Paris, Payot, 1933, p. 167.
[40] Voir chap. 1, no 1.3.2.2.3, p. 26.
[41] S. Westerholm, « Clean and Unclean » dans *DJG*, p. 129. Dans le passage des *Antiquités juives*, Josèphe emploie une formule semblable à celle de Mc 7,3-5 (*ta ek paradoseōs tōn paterōn*) et de Ga 1,14 pour désigner la tradition orale.

5.4.4 Les deux réponses de Jésus (vv. 6-13)

Jésus perçoit, malgré tout, la question posée par ses opposants comme une accusation. Aux reproches de ces derniers, il riposte en citant le prophète Ésaïe (29,13) et un précepte de la Loi mosaïque (Ex 20,12). Ces deux contre-attaques ont pour but de dénoncer le comportement de ses adversaires. La première repartie laisse entendre que, dans leur culte ou dans leur enseignement, leurs lèvres s'adressent à Dieu ou parlent de lui, tandis que la deuxième réplique dénonce leur négligence, voire leur abandon de la loi divine au profit de l'observance de la tradition des hommes.

5.4.4.1 La citation du prophète Ésaïe (vv. 6-8)

Si Jésus s'appuie sur le texte d'Ésaïe, c'est que, selon lui, la situation de son époque correspond à celle du prophète[42] : le comportement de ses antagonistes est comparable à celui des représentants officiels de la religion aux alentours de 700 av. notre ère. Le contraste entre « lèvres / bouche » et « cœur » qui apparaît dans ce passage d'Ésaïe (voir Ps 78,36-37) signifie que la vraie religion, que l'amour véritable provient du cœur. Inutile de multiplier les sacrifices et les cantiques dans le Temple, si le cœur, siège de toute la vie intérieure, intellectuelle et affective[43], reste loin de Dieu. Inutile de scander son amour à Dieu, de le louer, si la sincérité du cœur est absente

Au début du v. 6, Jésus qualifie ses opposants d'« hypocrites » (*hypocritōn*)[44]. En grec classique, ce terme signifie « jouer un rôle sur la scène », désigne un « acteur ». Ce n'est que secondairement et par dérivation que ce vocable acquiert la nuance

---

[42] D. A. Hagner, *Matthew 14—28*, Coll. « Word Biblical Commentary », Volume 33B, Dallas, Word Books Publisher, 1995, p. 432.
[43] Voir le no 5.4.5.2.2, p. 190-191.
[44] Ce terme péjoratif fait écho aux mots « pestilentiels » et « impies » du *Testament de Moïse* en 7,3.

morale et péjorative de « faux-semblant », de « simulation ». Cependant, l'adjectif *hypokritos* n'a jamais, en grec classique pré-chrétien, le sens de « fourbe » tel que compris aujourd'hui dans notre vocabulaire. C'est aussi vrai pour la Septante et pour les autres versions grecques de l'Ancien Testament[45]. Néanmoins, dans ces versions, le terme *hypokritos*, qui a un sens uniquement négatif, traduit le mot hébreu *ḥānēp* dont le sens est « scélérat », « dépravé », « méchant ». En revanche, dans la littérature judéo-chrétienne au tournant de l'ère chrétienne, ce même vocable exprime souvent la « dissimulation » et la « fourberie » (*Spec. leg.* IV §183; *A.J.* XVI §216; *G.J.* §318.516.628). Dans les écrits néotestamentaires (Mt 23,28; Ga 2,13; 1 Tm 4,2; 1 P 2,1), son sens se conforme plutôt à celui de la Septante. Toutefois, s'il lui arrive de s'adjoindre l'idée d'« hypocrisie », c'est en raison du contexte (excepté en Mt 6,2.5.16; 7,5; 23,134.15; 24,51; Lc 6,42; 12,56;13,15). Dans notre passage, *hypokritos* a le sens grec de « acteur »[46].

En se référant à la citation d'Ésaïe, Jésus dénonce l'attitude intérieure de ses adversaires. Il leur signifie que leur piété est une piété apprise et non une piété qui vient du cœur, que leur piété n'est que mensonge en raison de l'absence d'un engagement total à la vraie finalité de la dévotion religieuse[47]. Ils accordent plus d'importance aux apparences extérieures qu'aux dispositions intérieures. Ils privilégient l'observance des enseignements humains (*didaskalias entalmata anthrōpōn*) au détriment d'une relation intime avec la volonté de Dieu. À l'instar du prophète Ésaïe, Jésus fait remarquer à ses adversaires qu'ils respectent scrupuleusement le culte du Temple et ses rites, mais qu'ils oublient la relation d'amour avec Dieu. La logique de Jésus trouve un équivalent dans le texte d'Os 6,6 et

---

[45] H. G. Liddell and R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 1885-1886. W. F. Arndt and F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of The New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago / Cambridge, The University of Chicago Press / Cambridge University Press, 1952, p. 853.
[46] W. F. Albright and C. S. Mann, *Matthew*, Coll. « The Anchor Bible », Garden City, Doubleday & Company, 1971, p. CXX-CXXIII. A. Guelich, *Mark 1—8:26*, p. 366. S. Légasse, *L'évangile de* Marc, Volume 1, p. 431-432.
[47] D. A. Carson, « Mark » dans *EBC*, Volume 8, Grand Rapids, Zondervan Corporation, 1984, p. 678.

dans des passages comme Mt 9,13 et 12,7 dans lesquels le sacrifice a remplacé la miséricorde. Pour Jésus, tous ces actes vains ou futiles ne correspondent pas à la volonté divine. Il caractérise les pharisiens d'hypocrites en raison de l'incohérence entre leur enseignement et leur comportement : leur doctrine relative à la pureté est celle des hommes et non celle de Dieu, ce qui les rend impies dans leurs propres actions.

L'expression « hypocrites » ne s'adresse qu'à une catégorie de pharisiens, les *ḥabērîm*, c'est-à-dire ceux qui observaient les lois et les coutumes d'une manière rigoriste, les pires membres de ce parti religieux. La Mishna et les baraïtoth qualifient ces pharisiens extrémistes de « hassid stupide, valet rusé, dévot (*m. Sotah* 3,4) et fléau des pharisiens (*b. Sotah* 22b) », ceux qui, selon Josèphe, conduisent le monde à la ruine (*A.J.* XVII §2.4)[48]. Une baraïta ancienne énumère sept types de pharisiens dont un seul groupe trouve grâce aux yeux des tannaïm. Ce sont les « *šik^{e}mî* », ceux qui agissent avec ostentation; les « *nik^{e}pî* », ceux qui s'abaissent de manière exagérée; les « *qîza'y* », ceux qui disent ne faire que le bien; les « pilons », les pharisiens qui disent « ce qui est de mon devoir, je le ferai », représentent la catégorie des partisans qui se glorifient de leur obéissance aux commandements et qui déclarent : « J'ai déjà rempli tous les devoirs qui me sont prescrits, mais si vous en connaissez des nouveaux, je les accomplirai aussi, tout de suite »; les pharisiens qui le sont par crainte; puis les pharisiens « qui le sont par amour » (*b. Sota* 22b). Le seul groupe gratifié par le Talmud est le dernier énuméré dont les adeptes ont pu toutefois exagérer leur piété, mais avec une intention parfaitement sincère[49].

Les reproches de Jésus, tels les « sépulcres blanchis » (Mt 23,27 et par.), « vous recherchez les honneurs » (Mc 12,39 et par.), « les meilleures places dans un festin »

---

[48] D'après Derenbourg, Josèphe ne ferait que citer Nicolas de Damas, car lui-même ne trouve jamais assez d'éloges pour les pharisiens. Auteur cité par J. Klausner, *Jésus de Nazareth*, p. 315, note 1.
[49] J. Klausner, *ibid.*, p. 316.

(Lc 14,8 et par.), « le premier rang à la synagogue » (Mc 12,39 et par.), « vous filtrez le moucheron et avalez le chameau » (Mt 24,24), « vous nettoyez l'extérieur de la coupe et du plat » (Lc 11,39 et par.), « vous payez la dîme de la menthe, du fenouil et du cumin tandis que vous négligez... la miséricorde, la justice et la foi! » (Mt 23,23), etc., sont évidemment adressés à la catégorie des pharisiens « ce qui est de mon devoir je le ferai »; autrement dit, les *ḥabērîm*.

5.4.4.2 Le commandement de la loi divine (vv. 9-13)

Dans ce passage, Jésus dit à ses rivaux qu'ils utilisent leur tradition pour délaisser les commandements divins (v. 9). Il appuie sa propre accusation en prenant l'exemple de la tradition pharisienne, le *qārᵉbān* (*m. Ned.* 1,2-4; 5,6; 9,7) qui, en conflit avec le décret du Décalogue (Ex 20,12; Dt 5,16), est passible du châtiment de Dieu en raison d'une forme de désobéissance à ce commandement (vv. 10-12). Puis il termine son altercation en réitérant le reproche adressé à ses adversaires au début de son offensive (v. 13).

Dans sa déclaration au v. 9, « Vous rejetez bel et bien le commandement de Dieu pour garder votre tradition » (*atheteite tēn entolēn tou theou, ina tēn paradosin humōn stēsēte*), Jésus évite les subtilités de la conversation. Son commentaire est formel et direct. Il reproche à ses opposants que la Loi orale (*Tos. Ned.* 1,6,4), par ricochet leur enseignement, enfreint la Loi écrite[50].

Au v. 10a, Jésus recourt au commandement du Décalogue qui ordonne : « Honore ton père et ta mère » (*tima ton patera sou kai tēn matera sou*). Cette ordonnance a un double aspect, religieux et social. Dans la présente situation, le commandement se rapporte à la dimension sociale. Le vocable « honore » signifie que les enfants

[50] D. A. Hagner, *Matthew 14—28*, p. 431.

doivent non seulement respecter leurs parents, mais aussi leur fournir nourriture, breuvage et vêtements, et les assister dans leurs déplacements, obligations grandement soulignées dans des écrits bibliques (Pr 14,31; Si 3,3.8.12-16) et dans la littérature judéo-hellénistique (*Jub.* 7,20; 35,16.11-13; Philon, *De Decalogo* §113-118; Josèphe, *Autobiographie* §204; etc.). Or, par le biais de la tradition, la responsabilité des enfants à l'égard de leurs père et mère peut facilement être contournée (v. 11). Un fils adulte froissé par ses parents peut se venger en déclarant *qārᵉbān* les biens qu'il voulait leur accorder. Dans la Torah, le terme *qārᵉbān* signifie offrir un cadeau à Dieu. Si le mot désignait à l'origine un type de sacrifice, il fait référence dans notre passage à l'anathème par lequel on retire un objet du domaine profane pour le considérer comme assigné au culte du Temple. Déclarer ses biens *qārᵉbān*, c'est faire le vœu de les verser un jour au trésor du Temple[51]. D'après la Loi écrite (Nb 30,3-5; Dt 23,22-23), un vœu ne peut être révoqué.

Dans tous les systèmes, des fervents sous l'action du temps viennent à considérer l'essentiel comme accessoire et l'accessoire comme essentiel. C'est le cas des opposants de Jésus, les *ḥabērîm*, appartenant à la catégorie de « tout ce qui est de mon devoir, je le ferai ». Ces pharisiens, sans avoir vérifié si un fils a réellement dédié au Temple les biens matériels destinés aux parents[52], prétendent que le vœu du *qārᵉbān* est l'objet d'une loi scripturaire qui ne peut plus être annulé par un fils même s'il regrette son comportement. La Loi est claire et un juge doit la faire respecter bien qu'il soit opposé à de tels abus[53]. Le respect des vœux (Dt 23,22) a donc préséance sur le commandement d'honorer ses parents, puisqu'une obligation à Dieu a priorité sur une nécessité humaine. Mais, pour Jésus, lorsqu'il y a conflit entre deux préceptes

---

[51] En dédiant ses biens à Dieu, un fils ne les promettait pas nécessairement au Temple et rien ne l'empêchait de les utiliser pour lui-même. D. A. Carson, « Marc » dans *EBC*, Volume 8, p. 679.
[52] J. P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking The Historical Jesus*, Volume 4: Law and Love, Coll. « The Anchor Yale Bible Reference Library », New Haven / London, Yale University Press, 2009, p. 452, note 107.
[53] D. R. A. Hare, *Matthew. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville, John Knox Press, 1993, p. 174.

divins, respecter un vœu et honorer ses père et mère, ce dernier a la priorité sur le premier. À ses yeux, le respect du serment, qui soustrait quelqu'un de la responsabilité d'aider ses parents, voire un voisin nécessiteux selon les esséniens (CD 16,14-15), heurte Dieu parce qu'il empêche légalement les parents de bénéficier de leur droit. Leur doctrine est donc un moyen de contourner la volonté de Dieu qui est bien plus exigeante! Pour signifier le sérieux du manquement au respect de l'édit du Décalogue qui ordonne d'honorer ses père et mère (Ex 20,12; Dt 5,16), Jésus rappelle au v. 10b un développement du Code de l'alliance à ses adversaires : « Celui qui a maudit son père et sa mère doit être mis à mort » (Ex 21,17; voir Lv 20,9). L'expression « Celui qui maudit » (*ho kakologōn*) se réfère à l'être humain (*anthrōpōs*) qui n'assiste pas matériellement ses parents dans leur vieil âge[54]. Par cet argument, Jésus dénonce les principes pseudo-religieux de ses antagonistes qui, en tant que leaders religieux, se considèrent comme des maîtres vertueux et respectueux de la Torah. Il conteste leur enseignement litigieux, non-contrôlé, dont il souligne l'incohérence et l'opposition par rapport à tout ce qu'enseigne la Torah.

Au v. 13, Jésus conclut en répétant à ses adversaires que leur enseignement basé sur la tradition humaine va à l'encontre des visées divines. L'exemple du *qārᵉbān* n'est qu'une illustration parmi d'autres excès où les devoirs envers le prochain sont piétinés avec l'approbation de certains leaders religieux[55], les *ḥabērîm*, contrairement à d'autres pharisiens qui donnent la priorité aux obligations envers les père et mère (*m. Ned.* 9,1).

---

[54] J. Marcus, *Mark 1—8*, p. 444.

[55] S. Légasse, *L'évangile de Marc*, Volume 1, p. 437.

5.4.5 La pensée de Jésus (vv. 14-23)

Ce long passage comporte deux scènes. Aux vv. 14-15, Jésus exprime sa pensée à la foule, puis, aux vv. 17-23, il explique son opinion à ses disciples. Cette seconde séquence englobe deux subdivisions : la question des disciples (v. 17) suivie de la réprimande de Jésus et de l'explication de sa réflexion (v. 18-23).

5.4.5.1 ...exprimée à la foule (vv. 14-15)

Le début du v. 14 laisse entendre que les pharisiens et les scribes de Jérusalem ont posé leur question en présence de la foule. Peut-être vexés par la riposte de leur antagoniste (vv. 6-13), ils se sont éloignés. Maintenant, Jésus s'adresse au public directement. Au v. 15, il émet une opinion comportant deux idées antithétiques : « Il n'y a rien d'extérieur à l'homme qui puisse le rendre impur, mais c'est ce qui en sort » (*ouden estin exōthen tou anthrōpou eisporeuomenon eis auton o dynatai koinōsai auton alla ta ek tou anthrōpou ekporeuomena*). Les verbes « entrer / sortir » (*eisporeuomai / ekporeuomai*) impliquent la cavité buccale. Dans son allocution, Jésus ne s'attarde pas à ce qui entre (voir Éz 4,14; Ac 10,11-16; Rm 14,1-3), mais à ce qui sort (voir Mt 12,34-37; Ép 4,29; Jc 1,19) de la bouche. Contrairement à ses rivaux qui s'intéressent à l'extériorité, Jésus pense à l'intériorité. Sa réflexion s'attarde à l'aspect moral et non à la facette extérieure.

5.4.5.2 ...expliquée aux disciples (vv. 17-23)

Au v. 17a, Jésus abandonne la foule et se retire dans la maison. Le terme de la « maison » (*oikon)* en Mc 15,17, qui est absent dans la péricope matthéenne, désigne un endroit indéterminé ou peut-être la maison de Capharnaüm, car, selon divers écrits

évangéliques (Mt, 4,23; Mc 1,32-34.39; Lc 4,31.38)[56], Jésus prêchait la plupart du temps dans toute la Galilée.

5.4.5.2.1 La question des disciples (v. 17b)

Ses disciples (seulement Pierre en Matthieu) lui demandent alors une explication sur la réflexion émise en présence des auditeurs. Cette question démontre qu'ils n'ont pas saisi le sens de sa déclaration exprimée à la foule. Le terme « parabole » (*parabolēn*) qui apparaît dans ce passage, désigne une histoire ou un récit sous lequel se cache un enseignement. L'expression peut aussi correspondre à une énigme ou *māšāl* qui nécessite un commentaire. Mais ici, le discours de Jésus correspond à une parabole, car Marc a déjà utilisé ce vocable (voir 4,2)[57].

5.4.5.2.2 La réprimande de Jésus et l'explication de sa réflexion (vv. 18-23)

Au v. 18a, Jésus est sûrement stupéfait du manque de compréhension de ses disciples. Lui qui a passé énormément de temps avec eux, lui qui les a instruits en privé, lui qui leur a donné beaucoup d'enseignements, il est étonné que ses disciples ne comprennent pas le sens de sa déclaration. Cette demande l'abasourdit. D'où sa réprimande.

Au v. 18b, il reprend le premier membre de la parabole énoncée à la foule : « rien qui pénètre de l'extérieur dans l'homme ne peut le rendre impur » (*pan to exōthen*

---

[56] Pour des détails relatifs au thème de la « maison » et l'itinérance de Jésus, voir M.-F. Baslez, *Bible et histoire*, Paris, Fayard, 1998, p. 162-163. S. Légasse, *L'évangile de* Marc, Volume 1, p. 165-166. G. Theissen, « Jesus as an Itinerant Teacher: Reflections from Social History on Jesus' Roles » dans *Jesus Research: An International Perspective*, J. H. Charlesworth & P. Pokorný (eds), Grand Rapids / Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2009, p. 102-106.

[57] J. Marcus, *Mark 1—8*, p. 455.

eisporeuomenon eis ton anthrōpon ou dunatai auton koinōsai). Puis, il explique clairement, mais crûment, que les aliments non utilisés par l'organisme sont éliminés (v. 19a). La remarque de la deuxième partie de ce verset (v. 19b), « Il déclarait ainsi que tous les aliments sont purs » (*katharizōn panta ta brōmata*), va au-delà de la question posée par les pharisiens. Au début de la péricope, la discussion portait sur la pureté rituelle enseignée par la Torah orale relative à la purification des mains (vv. 2-5) avant les repas, et non sur les aliments interdits[58] et permis par la Loi (Lv 11,1-46; Dt 14,3-21).

Au v. 20, Jésus répète en substance la déclaration du v. 15b : « C'est ce qui sort de l'homme qui le rend impur » (*to ek tou anthrōpou ekporeuomenon ekeino koinoi ton anthrōpon*). Tel qu'il se présente, notre verset évoque les excréments qui se retrouvent aux latrines signalées au verset précédent[59]. Les matières fécales, selon l'écrit deutéronomique[60], chez certains auteurs de l'Ancien Testament (Pr 30,12; Éz 4,12-15) et, plus tard, chez les esséniens (Josèphe *G.J.*. II §147-149), étaient considérées comme une source d'impureté rituelle. En revanche, d'après le contenu du verset suivant (21a), le verbe « sortir » fait allusion à ce qui provient du cœur, les différents manquements, et non à ce qui est évacué par l'appareil digestif.

À l'instar de quelques-uns de ses contemporains (*m. Abot.* 2,9), Jésus met l'accent sur le cœur en faisant allusion au passage d'Ésaïe (29,13; voir 59,13), qui emploie une formule que l'on retrouve également en Dt 6,5. Le cœur dans le monde juif représente le dedans de l'homme. Dans l'anthropologie concrète et globale de la Bible, le cœur est le siège de la pensée (Si 17,6), des sentiments (2 S 15,13; Ps 21,3 Is 65,14), des souvenirs et des idées, des projets et des décisions. Le cœur est la source même de la personnalité consciente, intelligente et libre, le centre des choix décisifs, des actions

---

[58] D. H. Stern, *Jewish New Testament Commentary*, p. 93. P. Sacchi, *The History of the Second Temple Period*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000, p. 467.
[59] J. Marcus, *Mark 1—8*, p. 455.
[60] Voir chap. 1, no 1.3.1, p. 17.

et de l'inaction de l'homme[61]. Les vraies questions de la vie reposent sur le cœur. Il est aussi la source du péché, la racine du mal, le lieu de l'impureté véritable d'où émergent les mauvaises conduites. L'impureté réelle provient de la bouche quand elle exprime des pensées perverses[62]. De fait, c'est du cœur de l'homme que sort le mal véritable, tout ce qui nuit aux autres, qui sépare un individu de ses frères[63] et qui l'éloigne de Dieu. Les propos médisants, les jugements hâtifs, les calomnies, bref, toutes ces dépravations souillent une personne, salissent et blessent autrui, puis représentent une offense à Dieu parce que l'auteur de ces crimes entretient à l'intérieur de lui-même une rupture multiforme avec la loi d'amour que Dieu a mise en lui (Mt 22,36-40)[64]. À l'instar des prophètes vétérotestamentaires (Amos, Osée, Ésaïe, Ézéchiel), Jésus donne priorité aux dispositions intérieures désirées par Dieu et non à la tradition des anciens qui est en conflit avec la Torah écrite[65]. Aux précautions rituelles juives destinées à préserver l'homme de souillures venant de l'extérieur, Jésus oppose une conception nouvelle. C'est de l'intérieur, du cœur des hommes que sourdent toutes les mauvaises intentions détaillées dans la suite de la déclaration (vv. 21-23). Le mal qui est dans le cœur de l'homme, ce qu'il dit (v. 20 : paroles blessantes ou mensongères) ou ce qu'il fait contre son prochain (vv. 21-22), tous ces vices souillent l'auteur de ces méfaits et portent atteinte à autrui. La pureté personnelle s'exprime donc dans les relations avec les autres[66]. Dans cet enseignement, Jésus rappelle le primat de l'aspect moral et ramène au deuxième rang la perspective rituelle.

---

[61] D. A. Hagner, *Matthew 1—13*, Coll. « Word Biblical Commentary 33A », Dallas, Word Books Publisher, 1993, p. 94. D. A. Carson, « Matthew » dans *EBC*, Volume 8, p. 681. X. Léon-Dufour, J. Duplacy, A. George, P. Grelot, J. Guillet, M-F. Lacan (dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1991, p. 176.
[62] H. Maccoby, *Jesus the Pharisee*, p. 27.
[63] *Les Évangiles. Traduction et commentaire*, Montréal, Bellarmin, 1982, p. 116.
[64] *Ibid.*, p. 266. Voir chap. 1, no 1.2, p. 14.
[65] M. J. J. Menken and S. Moyise, *The New Testament and the Scriptures of Israel*, London / New York, T & T Clark / Library of New Testament, 2007, p. 53.
[66] *La Bible TOB*, p. 2345, note o.

En effet dans cette liste, Jésus traite non seulement des actions telles que les inconduites (*porneiai*)[67], les vols (*klopai*), les meurtres (*phonoi*)[68] et l'adultère (*moicheiai*)[69], mais aussi des dispositions immorales, c'est-à-dire les cupidités (*pleonexiai*), les méchancetés (*ponēriai*), la ruse (*dolos*), la débauche ou la luxure (*aselgeia*), l'œil mauvais (*ophthalmos ponēros*)[70], les injures (*blasphēmia*), l'orgueil (*huperēphania*) et la déraison ou la sottise (*aphrosynē*)[71]. Ces vices qui souillent une personne correspondent aux prescriptions du Décalogue (Ex 20,13-17) dans lesquelles est exprimée la volonté de Dieu[72]. Bien que Matthieu ait synthétisé cette longue liste de vices pour sa communauté (Mt 15,19), les débauches et les perversions énumérées correspondent aux commandements de la Loi divine[73]. Ce que Mc 7 et Mt 15 attribuent à Jésus est l'idée que l'attention à la pureté des sentiments que les individus nourrissent à l'endroit du prochain (Mt 25,31-46) importe plus que la pureté rituelle. Non pas que Jésus délaisse les lois rituelles prescrites dans la Torah, loin de là! Divers passages évangéliques présentent avec évidence que ces prescriptions sont importantes à ses yeux : observer la Loi dans ses plus minimes détails (Mt 5,18), consacrer les victimes des sacrifices et s'en remettre à l'examen des prêtres (Mt 8,4; Mc 1,44; Lc 5,14), etc.

La liste des travers énumérés par Jésus, qui sont considérés comme les sources de souillure morale[74] que l'on retrouve dans les évangiles (Mt 15, 19; Mc 7,21-22) et

---

[67] Voir chap. 6, no 6.5, p. 229-230.
[68] Voir chap. 1, no 1.5.2.3, p. 45-46.
[69] Voir chap. 4, no 4.3, p. 153-154.
[70] Cette expression, que l'on trouve aussi en Mt 6,23; 20,15, puis en Lc 11,34, désigne l'« envie » ou la « jalousie ». Les yeux, organes qui permettent à l'être humain de voir ce qui se passe autour de lui, sont la source de ce sentiment malveillant qui l'incite à causer du tort à son prochain, en paroles ou en actions.
[71] Pour de brefs commentaires relatifs à ces vices, voir C. S. Mann, *Mark. A New Translation with Introduction and Commentary*, Coll. « The Anchor Bible », New York / London / Toronto / Sydney, Doubleday, 1986, p. 317-318.
[72] J. H. Neyrey, « The Idea of Purity in Mark's Gospel » dans *Semeia* 35 (1986), p. 120. C. S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, p. 414.
[73] C. S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, p. 414. M. J. J. Menken and S. Moyise *The New Testament and the Scriptures of Israel*, p. 53.
[74] La souillure morale a été étudiée au chap. 1, no 1.5.2, p. 41.

dans d'autres écrits néotestamentaires (Rm 1,29-30; 1 Co 6,9-10; Ga 5,19-21; Col 3,5; 1 P 4,3; etc.), est un emprunt à la tradition juive (1QS IV,9-11), à la littérature judéo-hellénistique (Sg 14,25-26; Testament de Ruben 3,2-7; Testament de Lévi 17,11) et à des œuvres gréco-romaines[75].

Notre investigation sur la péricope marcienne relative à la pureté permet d'affirmer que la plupart des enseignements contenus dans ce passage résultent de la plume de Marc. À titre d'exemple, les vv. 3-4, incise omise par Matthieu, peuvent se justifier par la communauté à laquelle Marc s'adresse. Son public, qui est romain, ignore les coutumes du pays, contrairement au Juif qui, très tôt dans sa vie, connaît les pratiques rituelles de pureté, soit par l'enseignement des parents à la maison, soit par celui des interprètes de la Loi à la synagogue[76]. Pour ses lecteurs, Marc ajoute et explique la pratique juive traditionnelle. La remarque de la deuxième partie du v. 19, soit les paroles concernant les aliments interdits, ne peut pas être prise à la lettre[77] pour diverses raisons. Premièrement, à cause de la radicalité de la déclaration qui rejette les lois alimentaires[78]. Deuxièmement, cette attestation ou une déclaration semblable n'apparaît pas dans la péricope de Matthieu et nulle part ailleurs dans l'écrit marcien. Troisièmement, comment expliquer les rudes combats autour des aliments purs et impurs attestés dans les Actes des Apôtres, dans les épîtres de Paul et dans celles qui lui sont attribuées (Ac 10,13-15; Rm 14,14-21[79]; 1 Co 10,25; Ga 2,11-14; Col 2,16;

---

[75] Plato, *Law* 1,649d. Aristotle, *E.E.* 2.3.4, 1220b-21; *V.V.* 1249-51b. Épictetus, *Disc.*2.8.23. Diogenes, *Ep.*36. Références citées par C. S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, p. 414. Dans l'œuvre grecque du 1[er] siècle de notre ère *Le Tableau de Cébès* (19-20), signalée dans l'ouvrage de H. Cousin, J.-P. Lémonon, J. Massonnet, *Le monde où vivait Jésus*, Paris, Cerf, 1998, p. 176-177, expose une liste de vices. Pour en savoir davantage sur les auteurs qui ont traité des vices dans le monde gréco-romain, dans celui du Proche-Orient ancien et dans celui de la Bible, puis dans la littérature juive non canonique, dans le Nouveau Testament et dans la littérature chrétienne non canonique, voir J. T. Fitzgerald, « Virtue / Vices Lists » dans *TDNT*, Volume IV, Grand Rapids, Gerhard Kittel, 1969, p. 857-859.

[76] J. P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking The Historical Jesus*, Volume 4: Law and Love, p. 350.

[77] J. Klausner, *Jésus de Nazareth*, p. 167.

[78] J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Israel*, p. 147.

[79] En Rm 14,14, Paul, qui insinue les paroles rapportées en Mc 7,15, déclare que l'impureté ne provient pas des choses en elles-mêmes, mais de l'attitude de l'homme à leur égard. J. Jeremias, *Les*

He 13,9)? Si cette question avait été débattue et réglée par Jésus au cours de son ministère, la première communauté chrétienne s'en serait souvenue et aurait rappelé l'enseignement du Galiléen[80]. L'application que Marc en fait lorsqu'il déclare purs tous les aliments représente une idée développée dans la tradition et adoptée par cet évangéliste[81]. Il est donc peu vraisemblable que Jésus ait fait cette déclaration.

Cependant, certains propos remontent à Jésus. Ainsi, le discours à l'égard de la Loi orale et écrite aux vv. 7b-8. et le dit cité au v. 15[82] (« Il n'y a rien d'extérieur à l'homme qui puisse le rendre impur en pénétrant en lui, mais ce qui sort de l'homme, voilà ce qui rend l'homme impur ») provient indubitablement de Jésus, car, en plus de retrouver ce *logion* en Mt 15,11, l'opposition entre les verbes « entrer et sortir », puis le contraste entre les expressions « pureté intérieure et pureté extérieure » sont aussi rapportés au *logion* 84 de *L'Évangile selon Thomas*. En outre, un récit du Papyrus d'Oxyrhynque 840 raconte que Jésus et ses disciples[83], étant entrés au Temple sans avoir accompli les rites de purification prescrits[84], sont critiqués par un prêtre du groupe des pharisiens (probablement les *ḥabērîm*). À cette attaque, Jésus rétorque, comme il le fait ici, en mettant en parallèle les deux types de pureté [85].

---

paroles inconnues de Jésus, traduit de l'allemand par R. Henning, Coll. « Lectio Divina 62 », Paris, Cerf, 1970, p. 18-19.

[80] J. Klausner, *Jésus de Nazareth*, p. 167. R. E. Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament?*, Paris, Bayard, 2000, p. 178-179. E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, p. 266. G. Vermes, *The Religion of Jesus the Jew*, Minneapolis, Fortress Press, 1993, p. 25. A-J. Levine, *The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus*, New York, HarperOne, 2006, p. 25-26.

[81] D. H. Stern, *Jewish New Testament Commentary*, p. 93-94. S. Westherholm, « Clean and Unclean » dans *DJG*, p. 129. J. Klausner, *Jésus de Nazareth*, p. 149. R. E. Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament?*, p. 178. *Les Évangiles. Traduction et commentaire*, p. 266.

[82] C. A. Evans, « 'Have You Not Read...?' Jesus' Subversive Interpretation of Scripture », dans *Jesus Research. An International Perspective*, J. H. Charlesworth and P. Pokorný (eds), p. 197. R. A. Guelich, *Mark 1—8:26*, p. 374-376. Pour une analyse détaillée de ce verset, voir T. Holmén, *Jesus & Jewish Covenant Thinking*, Leiden / Boston / Köln, Brill, 2001, p. 237-249. T. Kazen, *Jesus and Purity Halakhah: Was Jesus Indifferent to Impurity?*, Winona Lake, Eisenbraums, 2010, p. 65.

[83] J. Jeremias rapporte ce récit dans son ouvrage intitulé *Les paroles inconnues de Jésus*, p. 51.

[84] La prescription selon laquelle un individu déjà pur devait prendre un bain avant d'entrer dans la cour des Israélites n'a aucun appui dans la Torah, tout comme l'ordonnance faite aux laïcs de se laver les mains avant les repas. J. Jeremias, *Les paroles inconnues de Jésus*, p. 61.

[85] J. Schlosser, *Jésus de Nazareth*, Paris, Éd. Noésis, 1999, p. 67.

En ce qui a trait à la mention des pensées mauvaises aux vv. 21-22, si le contenu de cette liste ne peut être attribué à Jésus lui-même, il n'y a aucune raison d'écarter la possibilité que les composantes générales de ces passages représentent une réflexion exacte et authentique de l'enseignement de Jésus. Sa déclaration fut assez percutante pour qu'elle se gravât dans la mémoire des disciples. En une phrase, il a exprimé sa conception de la pureté : « Ce qui sort de l'homme.... » (Mt 15,19; voir 12,33-37; Mc 7,20). La position de Jésus rappelle d'une certaine manière la priorité de la pureté morale sur la pureté rituelle promue par Philon (*Spec. leg.* III §209)[86], bien que Jésus ne prône nulle part que la pureté rituelle est un symbole de la pureté morale[87].

5.5 Le Jésus évangélique et le Jésus historique

Ce parcours exégétique a démontré que certaines paroles remontent à Jésus, tandis que d'autres proviennent des rédacteurs des évangiles. C'est pourquoi le personnage Jésus doit être considéré sous deux angles, le Jésus évangélique et le Jésus historique.

Le Jésus évangélique est celui que l'on retrouve dans les textes fondateurs du christianisme. Le portrait de Jésus brossé dans ces écrits ne représente pas celui du Jésus pré-pascal, c'est-à-dire Jésus, le Galiléen. Certes, les traditions évangéliques entretiennent les lecteurs de l'homme terrestre, Jésus de Nazareth : elles rapportent qu'il est apparu dans le monde à une date donnée, « pendant que Quinirius était gouverneur de Syrie » (Lc 2,2), qu'il a grandi dans une famille humaine, celle de « Joseph, de la maison de David » (Lc 1,27), qu'il a vécu « dans une ville de Galilée, appelée Nazareth » (Lc 1,26), qu'il a agi et lutté dans un pays spécifique, la Palestine, à une époque déterminée, le 1[er] siècle de notre ère, qu'il a souffert et qu'il est mort (Mt 27,27-37; Mc 15,16-26; Lc 23,26.33; Jn 19,1.16-18), et qu'il est ressuscité (Mt

---

[86] Voir chap. 2, no 2.2.2, p. 58.
[87] J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, p. 149.

28,1-7; Mc 16,1-8; Lc 24,1-12; Jn 20,1-13). Mais ces traditions canoniques ne sont pas des biographies de Jésus. La vie du Galiléen associée à quelques faits historiques dans la littérature évangélique sert surtout de véhicule pour la prédication de l'Église primitive. Son rôle dans l'histoire, remémoré dans le dépôt écrit de la tradition chrétienne à différentes étapes de sa transmission durant le 1er siècle de notre ère, dépend de la culture dans laquelle il vit. Or, le milieu culturel a changé après sa résurrection. Les principaux cercles de l'Église primitive développèrent des compréhensions analogues et, dans certains cas, distinctes de son enseignement. La péricope telle que présentée chez les deux évangélistes est une composition chrétienne. D'où les disparités et les similitudes qui ont été notées au cours de notre étude.

Le Jésus historique est une question propre à la modernité. Elle provient du soupçon que la critique historique fait peser sur la littérature évangélique. Le Jésus de l'histoire est le Jésus terrestre retracé dans les sources canoniques et examiné avec les outils scientifiques de la recherche historique moderne. Le Jésus historique n'approche que partiellement, et parfois de très loin, le Jésus terrestre. Les narrations chrétiennes, qui englobent de l'histoire dans le kérygme, mais aussi du kérygme dans cette histoire, ne présentent pas la vie de Jésus au sens classique. C'est pourquoi les évangiles ne sont pas des sources ordinaires auxquelles les chercheurs, qui interrogent Jésus de Nazareth comme une figure du passé, puissent se référer sans contrôle. Qui entreprend une recherche sur Jésus de Nazareth ne doit pas confondre le Jésus évangélique et le Jésus historique. C'est pourquoi les deux facettes du Jésus, évangélique et historique, ne doivent pas être négligées lorsque le chercheur regarde l'enseignement qui est véhiculé dans les sources évangéliques[88].

---

[88] J. P. Meier, *A Marginal Jew*, Volume 1: The Roots of the Problem and the Person, Doubleday, New York, 1991, p. 21-40. Pour un bref résumé de la troisième phase sur le Jésus historique, voir G. Rochais, « La recherche sur le Jésus de l'histoire : la 'Troisième Quête' (1985-2000), dans *Bulletin APHCQ* 7/1 (2000), p. 13-19.

Cela étant dit, revenons à la question du discours de Jésus sur la pureté tel que présenté dans la littérature évangélique. Nous comparerons son enseignement à celui de certains maîtres spirituels qu'il a affrontés, les *ḥabērîm*. Par la suite, nous émettrons des commentaires sur ce que Jésus de Nazareth a pu vivre ou connaître au cours de son ministère. Évidemment ces réflexions demeurent hypothétiques, mais pas nécessairement fausses, car il est possible de remonter au personnage terrestre à l'aide de diverses données contenues dans les traditions néotestamentaires.

5.6 L'enseignement du Jésus évangélique comparé à celui des *ḥabērîm*

Si l'on ignore la glose du v. 19b, le passage entier doit être compris comme une discussion sur la pratique de la purification des mains, et non sur les interdits alimentaires du Lv 11,1-47. Dans ce débat sur l'impureté rituelle, Jésus déplace l'axe du pharisaïsme[89] : son interprétation porte sur la primauté de la Loi écrite et accorde la première place à la valeur morale contrairement aux *ḥabērîm* et à leurs partisans qui relèguent cette dimension au second plan pour valoriser les pratiques rituelles[90].

En se référant à la parole d'Is 29,13 qui s'attarde au cœur, Jésus démontre que la pureté ne réside pas au niveau des lèvres ou des mains d'un individu, mais dans son cœur. À l'ablution des mains exigée par les *ḥabērîm*, Jésus riposte avec une demande de pureté du cœur, comme cela est exprimé dans la sixième béatitude (Mt 5,8)[91]. À ses yeux, la vraie pureté est celle du cœur et non celle de la forme, c'est-à-dire la pureté fondée sur des pratiques extérieures. Les gestes, qui caractérisent la pureté de la forme, ne correspondent pas au désir de Dieu, soit celui de l'adorer avec tout son cœur. Dans sa critique sur les conduites déployées par ses adversaires pour la prière,

---

[89] J. Klausner, *Jésus de Nazareth*, p. 408.
[90] J. Klausner, *ibid.*, p. 120.
[91] Pour une étude de cette béatitude, voir M. Dumais, *Le Sermon sur la montagne. État de la recherche. Interprétation. Bibliographie*, Paris, Letouzey et Ané, 1995, p. 155-157.

le jeûne et l'aumône, Jésus fait ressortir que la vraie religion repose sur la franchise, la miséricorde et la foi (Mt 23,23)[92]. C'est pourquoi leur culte est vain et leur enseignement n'a rien à voir avec la volonté de Dieu.

Son jugement est si radical qu'il remet en question non seulement leur culte, mais aussi leur instruction relative au vœu du *qārᵉbān*. Jésus s'objecte non au vœu[93], mais à leur tradition halakhique qui annule la parole de Dieu. Il leur fait sentir comment un précepte divin fondamental est évincé par leur tradition. Il fonde sa réflexion en recourant au commandement de la Loi mosaïque qui ordonne de supporter son père et sa mère, et fait valoir que cette ordonnance du Décalogue doit avoir priorité sur leur Torah orale qui annule une prescription divine[94]. Cette dévotion odieuse contrecarre l'intention authentique de l'exigence divine. Bref, la dénonciation de Jésus en rapport avec la tradition des anciens fait ressortir le conflit existant entre la *halakha* telle que prônée par les interlocuteurs et ce commandement de Dieu.

Quand Jésus explique sa pensée aux disciples (vv. 21-22), son approche sur sa contestation de la pureté est de nouveau foncière. Dans ce discours, le Galiléen dénonce l'observance aux règles rituelles parce que ce type de pureté, la purification des mains, n'est qu'extérieur[95]. Une fois de plus, il rappelle que la vraie pureté réside à l'intérieur d'une personne, dans son cœur, et non sur les surfaces externes de son corps. Dans son enseignement, il prône une conception qui est négligée dans la doctrine de certains pharisiens, celle de la recherche des valeurs morales relevant du vouloir divin. La pureté véritable trouve son fondement dans la Loi de Dieu et non dans des prescriptions humaines[96]. Pour être pur, l'être humain doit suivre les

---

[92] J. W. Fraser, *Jesus and Paul*, Newcastle, Campbell Graphies Ltd, 1974, p. 104.
[93] J. P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, Volume 4: Law and Love, p. 379.
[94] S. Westerholm, « Clean and Unclean » dans *DJG*, p. 129. D. H. Stern, *Jewish New Testament Commentary*, p. 93. D. Boyarin, *The Jewish Gospels: The Story of the Jewish Christ*, New York, New Press, 2012, p. 120.
[95] J. W. Fraser, *Jesus and Paul*, p. 103.
[96] J. H. Neyrey, « The Idea of Purity in Mark's Gospel » dans *Semeia* 35, p.113.

ordonnances du Décalogue[97]. Substantiellement, Jésus rappelle la volonté de Dieu exprimée dans les quatre derniers commandements de la Loi de Moïse (Ex 20,14-17; Dt 5,18-21). Pour Jésus, les lois divines prévalent sur les traditions humaines.

Dans ce discours, où la pureté et la sainteté sont identifiées avec la réponse de l'individu à la totalité des commandements dictés à Moïse sur le Sinaï, Jésus vise l'individu et non pas la collectivité, c'est-à-dire le peuple juif comme un tout en relation avec Dieu[98]. Vues dans cette perspective morale, les aspirations politiques et matérielles du peuple juif perdent leur sens. En ne se souciant que de la vie religieuse et morale de l'individu, Jésus ne tient pas compte des lois sociales de la Torah qui ont joué un rôle dans le maintien de la nationalité juive et des pratiques rituelles qui s'y trouvent. C'est ce qui constitue la grande différence entre la doctrine de Jésus et celle du pharisaïsme[99] enseigné par les *ḥabērîm*.

Selon les évangiles, Jésus touche un lépreux (Mt 8,1-4; Mc 1,40-43; Lc 5,12-14), mange avec des publicains et des pécheurs (Mt 9,9-13; Mc 2,15-17; Lc 5,27-32), s'entretient avec des Gentils (Mt 8,5-10; 15,21-28; Mc 7,24-30; Lc 7,1-10; Jn 4,46-54), se laisse aborder par des femmes (Mt 26,6-13; Mc 14,3-9; Lc 7,36-50), voire il converse avec elles (Lc 10,38-42; Jn 4,5-27). Ces exemples rapportés correspondent à l'idée exprimée dans la tradition sacerdotale qui voyait l'impureté rituelle comme une action involontaire[100], puis à celle émise en Ésaïe (1,16; 6,5; 59,3) pour qui l'impureté était liée au péché et au mal[101]. Ces faits et gestes de Jésus révèlent qu'il ne tient pas tellement compte de la pureté rituelle et indiquent qu'il met davantage

---

[97] M. J. J. Menken and S. Moyise, *The New Testament and The Scriptures of Israel*, p. 62.
[98] Voir chap. 1, no 1.2, p. 11-14.
[99] J. Klausner, *Jésus de Nazareth*, p. 145.
[100] Voir chap. 1, no 1.5.1.1, p. 38.
[101] P. Sacchi, *The History of the Second Temple Period*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000, p. 492.

l'accent sur la pureté morale[102]. Plus que les mains, les pots et les coupes, c'est le cœur qu'il faut purifier.

Voici un autre trait caractéristique de Jésus : à l'inverse de ses antagonistes, il insiste sur le fait que la dévotion doit prendre racine dans l'intériorité humaine et ne pas consister simplement en des gestes exterieurs[103]. Au sein de la Torah, il y a des questions qui sont plus importantes que d'autres (voir Mt 23,23). Le commandement qui est à la base de la Loi et des prophètes, le double commandement de l'amour qui ordonne d'aimer Dieu et son prochain comme soi-même (Mt 22,34-40; Mc 12, 28-31; Lc 10,25-28), engage l'individu à s'interroger et le place devant un fait réel et concret, l'amour. Jésus, dans son interprétation de la Loi, ne s'appuie pas sur les mêmes bases que ses adversaires. Bien que la Torah réglemente plusieurs aspects du comportement humain, elle ne touche pas le centre des dispositions intérieures, le cœur. La Torah n'opère que dans sa propre sphère. Mais, lorsque la volonté de Dieu exprimée dans l'Écriture est respectée, le cœur lui-même est changé. Par conséquent, le statut suprême de la Torah est relativisé[104].

Au deuxième chapitre, nous avons vu que toute la vie du juif était protégée par un mur élevé autour du peuple d'Israël. Toute l'attention était centrée sur ce que l'individu devait faire pour éviter l'impureté. Par conséquent, certaines gens de la nation juive étaient exclues de la religion officielle, ou bien par leur statut social (les prostituées), ou bien par l'exercice de leur métier jugé impur par définition (les tanneurs), ou encore par leur conduite (les publicains[105] et les pécheurs[106]). Au cours de son ministère, Jésus réintègre le problème religieux au niveau du peuple dans son

---

[102] É. Lipinsky, « Pureté, impureté » dans *DEB*, 3e éd. revue et augmentée, Bruxelles, Brepols, 2002, p. 1088.
[103] D. A. Carson, « Matthew » dans *EBC*, p. 351.
[104] N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, Volume 2, Minneapolis, Fortress Press, 1996, p. 380.
[105] Concernant ce thème, voir L. M. McDonald, « Tax, Tax Collectors » dans *EHJ*, C. A. Craig (ed.), New York and London, Routledge, 2008, p. 620-622. M.-F. Baslez, *Bible et Histoire*, p. 171-172. J. Schlosser, *Jésus de Nazareth*, p. 119-120.
[106] Au sujet des pécheurs, voir T. Holmén, « Sinners » dans *EHJ*, C. A. Craig (ed.), p. 575-576.

ensemble : il refuse les groupes de sainteté et passe outre aux divisions socio-religieuses de son temps[107]. S'il entre en relation avec les soi-disant pécheurs, avec des juifs ignorants, des pêcheurs ou paysans connus sous l'appellation *'am hā'āreṣ*, des ouvriers et des journaliers parmi lesquels il y avait sans doute beaucoup de « sans-travail » (Mt 20,2-7), avec des douaniers (Mt 9,9.13; Mc 2,14.17; Lc 5,27.29.31-32; 19,5.9) et des fonctionnaires (Mt 8,5; Lc 7,2; Jn 4,46), c'est pour leur offrir un chemin vers le salut. La seule condition exigée à ces fils d'Abraham pour entrer dans le royaume de Dieu qui est tout proche (Mt 4,17; Mc 1,14-15), est le repentir (Lc 19,8-9).

Dans la controverse sur la tradition (Mt 15,1-20; Mc 7,1-23), Jésus expose sa compréhension de l'Écriture, laquelle est entièrement différente de celle des *ḥabērîm*. Il approfondit l'obéissance légale du croyant dans le sens d'une intériorisation profonde de la volonté divine, à l'encontre du formalisme religieux et des déviations casuistiques[108]. Il accepte la parole divine contenue dans l'Écriture, mais il conteste vivement l'importance exagérée accordée à la purification rituelle au détriment des valeurs qui doivent régir les différentes sphères de la vie[109]. C'est pourquoi il s'oppose à la doctrine de ses adversaires relative à la Loi et se mesure à leur incapacité de reconnaître les aspects les plus fondamentaux de la piété et de l'éthique[110]. Il fait entrevoir une nouvelle façon d'accomplir la volonté de Dieu et attaque les *ḥabērîm* qui étouffent, à son avis, le sentiment religieux par un développement démesuré et abusif des pratiques rituelles[111]. Il fait ressortir la signification la plus profonde de la Loi appelant les hommes à la demande originelle et première de Dieu. Il maintient la valeur historique de la Torah écrite, mais, tel un

---

[107] C. Perrot, *Jésus et l'histoire*, p. 95.
[108] C. Perrot, *Jésus et l'histoire*, p. 132.
[109] J. H. Neyrey, « The Idea of Purity in Marks's Gospel » dans *Semeia* 35, p. 116.
[110] S. Westerholm, « Clean and Unclean » dans *DJG*, p. 125. H.-H. Esser, « Law, Custom, Elements » dans *NIDNTT*, Volume 2: G-Pre, Exeter / Grand Rapids, The Paternoster Press Ltd / Zondervan Corporation, 1976, p. 443.
[111] J. Klausner, *Jésus de Nazareth*, p. 124-125.

guide qui conduit à Dieu, il la soutient comme un paradigme moral[112] : il répète avec insistance qu'il ne suffit pas aux hommes d'observer les pratiques pour entrer dans le « royaume des cieux » mais qu'il faut vivre selon les règles d'une morale élevée[113]. À la différence de ses rivaux qui expriment leur piété par les observances religieuses, tels l'exagération des pratiques rituelles et l'acquittement de la dîme, mais qui négligent le plus important, les devoirs moraux envers leurs semblables et l'amour de Dieu (Lc 11,42), Jésus valorise les obligations des individus à l'égard d'autrui. Pour lui, la charité fraternelle, c'est-à-dire le secours donné pour aider quelqu'un qui est dans le besoin, est la mesure d'un authentique amour de Dieu (voir 1 Jn 4,20). Les fondements de son enseignement reposent sur la foi intérieure et sur l'amour du prochain[114].

Jésus se distingue encore de ses adversaires en synthétisant les dix commandements de la Loi mosaïque, le noyau de la loi divine, en ce qu'ils comportent d'essentiel : toutes les exigences sont centrées sur le double commandement de l'amour, l'amour comme ouverture à Dieu et comme ouverture aux autres[115]. Il est un rabbi dont « le joug est facile à porter et le fardeau léger » (Mt 11,30). Son éthique est supérieure à la fausse dévotion de ses rivaux qui s'appuient sur les mérites de leurs œuvres. Son éthique s'oppose fermement à celle de ses adversaires qui provient de leur tradition, la Torah orale. Dans son enseignement, Jésus dénonce le drame profond de ses rivaux : des maîtres spirituels, qui doivent expliquer la parole de Dieu exprimée dans la Loi de Moïse, l'annulent pour y substituer des vues humaines[116].

---

[112] P. Sacchi, *The History of the Second Temple Period*, p. 469.
[113] J. Klausner, *Jésus de Nazareth*, p. 98.
[114] J. Klausner, *ibid.*, p. 137.
[115] J. H. Neyrey, « The Idea of Purity in Mark's Gospel » dans *Semeia* 35, p. 116.
[116] *Les Évangiles. Traduction et commentaire*, p. 116, note 6.

5.7 Quelques opinions sur le Jésus historique

N'ayant que les sources chrétiennes comme références sur Jésus, il n'est pas facile d'aborder l'identité du Nazaréen, car les narrations évangéliques ne sont pas des biographies et le Jésus historique n'est qu'une construction scientifique. En dépit de ce fait, des opinions peuvent être émises, ce qui ne signifie pas nécessairement qu'elles soient inexactes. Tel que mentionné au point précédent, les évangiles décrivent Jésus, le Juif, affichant le plus grand mépris à l'endroit des lois traditionnelles de pureté; en revanche, divers passages de ces sources le présentent comme une figure obéissante à la volonté de Dieu.

« Né sous la Loi » (Gal 4,4), issu de la lignée de David (Rm 1,3; Lc 2,4), Jésus fut élevé par des parents pieux qui obéissaient à cette Loi et qui respectaient les coutumes et les fêtes : l'enfant fut circoncis huit jours plus tard (Lc 2,21; voir Gn 17,12; Lv 12,3), emmené à Jérusalem et présenté au Seigneur (Lc 2,22.27; voir Ex 13,2.15; 34,19-20; Nb 18,15), puis le sacrifice exigé pour la purification de la femme accouchée fut offert (Lc 2,24; voir Lv 12,8). À chaque année, Marie et Joseph allaient à Jérusalem pour célébrer la Pâque (Lc 2,41; voir Ex 23,14-17; 34,22-23; Dt 16,16).

Mais, en tant qu'adulte, comment Jésus s'est-il comporté dans la vie de tous les jours devant les exigences de la Loi? Il enseigne dans les villes et villages juifs (Mt 4,23; Mc 1,38-39; 6,6b; Lc 4,43-44) et non en milieu païen (Mt 4,24; Lc 6,17). Il porte à son manteau les franges (Mt 9,20; Mc 6,56; Lc 8,44) prescrites par la Torah (Nb 15,38; Dt 22,12). Il prie comme un Juif (Mt 14,23; 26,36; Mc 1,35; 13,32; Lc 4,42; 22,41), respecte les rites religieux (Mc 14,12-14) et paie l'impôt du Temple (Mt 17,27). Selon la pratique courante, il fréquente à chaque sabbat la synagogue (Mt 12,9; 13,54; Mc 3,1; 6,2; Lc 4,16; 6,6). Son enseignement basé sur la Torah manifeste un grand respect pour la Loi de l'Ancien Testament et pour les Prophètes (Mt 5,17-19). Les allusions qu'il fait aux offrandes qui sont présentées au Temple illustrent

qu'il ne rejette pas complètement le sacrifice (Mt 5,23-24; 23,17-19). La parole d'Abraham, dans la parabole de Lazare et du mauvais riche : « Ils ont Moïse et les prophètes, qu'ils les écoutent » (Lc 16,29), montre clairement que Jésus est convaincu qu'il faut voir réellement dans la Torah la volonté expresse de Dieu. À la question du riche (Mc 10,17), il fait référence au Décalogue : « Tu ne commettras pas de meurtre, tu ne commettras pas d'adultère, tu ne voleras pas, tu ne porteras pas de faux témoignage, tu ne feras pas de tort à personne[117], honore ton père et ta mère. » (Ex 20,12-16; Dt 5,16-20) Aux disciples de Jean (Mt 11,5; Lc 7,22), Jésus cite Ésaïe : « les aveugles retrouvent la vue et les boiteux marchent » (35,5-6; 42,18), les lépreux sont purifiés et « les sourds entendent, les morts ressuscitent » (29,18) et « la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres » (61,1). À un scribe qui s'enquiert du commandement le plus important, Jésus confesse sa foi au Dieu d'Israël : il cite le *Shema* « Écoute Israël, le Seigneur notre Dieu est le seul Seigneur (Dt 6,4) et ajoute le commandement de l'amour du prochain (Lv 19,18); puis il déclare qu'« il n'y a pas de commandement plus grand que ceux-là » (Mc 12,28-31). Aux lépreux qu'il a guéris, il leur demande d'aller se présenter au prêtre (Mt 8,1-4; Mc 1,40-45; Lc 5,12-16; 17,14) et d'apporter l'offrande que Moïse a prescrite pour la purification (Lv 14,2-32)[118]. Dans la péricope sur le sabbat et la cueillette des épis (Mt 12,1-8; Mc 2,23-28; Lc 6,1-5), Jésus s'appuie sur 1 S 21,2-7 pour rappeler que David a violé une loi cultuelle grave pour la subordonner à la faim, la sienne et celle de ses compagnons. À plus forte raison, il réclame le même droit pour lui et ses disciples, même en un temps interdit, d'arracher des épis qu'il est permis de manger (Dt 23,26). Pour ce qui est de l'action défendue, celle de froisser des épis[119], il évoque l'activité des prêtres au Temple le jour du sabbat qui consiste à offrir des victimes (Nb 28,9-10)

---

[117] « Tu ne feras pas de tort » est une surcharge au Décalogue.

[118] Cette exigence n'apparaît que dans le récit de la guérison des dix lépreux en Lc 17,11-19.

[119] Détail rapporté uniquement dans l'évangile selon Luc. D'après le rabbi galiléen Yehuda, il était permis de froisser des épis dans les mains le jour du sabbat (b. Shabb. 128a). C'est pourquoi les pharisiens accusèrent les disciples de Jésus de cette action qui, pourtant, faisait partie de la coutume galiléenne. D. Flusser and R. S. Notley, *The Sage from Galilee. Rediscovering Jesus' Genius*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Co., 2007, p. 35.

ou des gâteaux (Lv 24,8-9). Pourtant, cette tâche exigée par la Loi viole la loi du sabbat! Dans ce débat, Jésus conteste l'observance d'une loi à la lettre quand son sens, quand sa valeur en tant que loi divine devient, si on la suit, contraire à son sens[120]. C'est pourquoi une interprétation précise et une application soigneuse de divers aspects de la Loi mosaïque[121] ne s'avèrent pas obligatoires dans toutes les situations. C'est probablement l'une des raisons pour lesquelles il a déclaré : « le sabbat a été fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat » (Mc 2,27).

Jésus ne renvoie pas simplement ses auditeurs à la Torah. Il sort parfois du canon des Écritures. Pour se justifier d'opérer des guérisons le jour consacré à Dieu, il recourt à l'allégement pharisien de la loi du sabbat, qui, pour sauver une vie (*m. Yoma* 8,6), autorise en cette journée de repos d'aider son prochain[122], voire une bête qui est tombée dans un fossé (*m. Shabbat* 18,3), pratique qui est toutefois interdite chez les esséniens : « Qu'on n'aide pas une bête à mettre bas le jour du sabbat; et si elle tombe dans une citerne ou dans une fosse, qu'on ne la relève pas le sabbat » (CD XI,13-14). Pour Jésus, cette règle de la tradition orale a priorité sur le respect du sabbat. C'est la raison pour laquelle, dans la discussion à propos de la guérison d'un homme à la main paralysée le jour du sabbat (Mt 12,9-14; Mc 3,1-6; Lc 6,6-11)[123], de celle d'un hydropique (Lc 14,1-6), puis de la délivrance d'une femme infirme (Lc 10,17), il pose à ses adversaires les questions suivantes : « Est-il permis, le jour du sabbat, de faire le bien ou le mal, de sauver une vie ou de la perdre? » (Mc 3,4; Lc 6,9), ou « Le jour du

---

[120] Voir à ce sujet, D. Meyer, *La vie hors la loi. Est-il permis de sauver une vie?*, Bruxelles, Lessius, 2008. En annexe, aux pages 139-161, l'ouvrage comprend aussi un texte de J. Radermakers, « Est-il permis de sauver une vie? Résonnance évangéliques ».

[121] S. Westerholm, « Clean and Unclean » dans *DJG*, p. 131.

[122] « Sauver une vie » est un principe de base qui apparaît dans l'enseignement rabbinique (*Mekh. Ex* 31,12; *b.Yoma* 85b). Les législateurs les plus rigoristes distinguent entre les maladies qui mettent la vie en danger et les indispositions moins graves. Mais pour les libéraux, tous les soins sont considérés comme des « gestes sauveurs ». Ils permettent la transgression de l'observance du sabbat quelle que soit la nature du mal (même pour un mal de gorge), car la vie est peut-être en danger. G. Vermes, *L'évangile des origines*, Paris, Bayard, 2004, p. 73.

[123] Pour de brefs commentaires concernant cette guérison, voir K. Schubert, *Jésus à la lumière du judaïsme du premier siècle*, Traduit de l'allemand par A. Liefooghe, Coll. « Lectio Divina 84 », Paris, Cerf, 1974, p. 65-69.

sabbat, ne détachez-vous pas de la mangeoire votre bœuf ou votre âne pour le mener à boire? » (Lc 13,15). À ces interrogations, il n'y a pas d'autres questions à opposer, pas même celle de la Loi. Il justifie son activité thérapeutique en référence à un principe qui, selon lui, l'emporte sur le sabbat. Il est à l'écoute des individus souffrants qui désirent retrouver le « bien-être », désir légitime pour Jésus. D'où son choix de faire le bien puisqu'il est permis en tout temps.

Si Jésus suit la tradition pharisienne en diverses occasions, en revanche, il l'ignore en d'autres circonstances. Il n'hésite pas à s'asseoir à la même table que les publicains et les pécheurs qui ne suivaient pas les lois rituelles de pureté lévitique (Mt 9,10; Mc 2,15; Lc 19,7) pour diverses raisons que nous avons déjà mentionnées[124]. Non seulement il partage des repas avec des hommes moralement suspects, mais encore il prend un publicain dans le groupe de ses disciples (Mt 9,9; 10,3; Mc 2,14; Lc 5,27). Il n'est donc pas étonnant qu'il soit désigné comme « l'ami des publicains et des pécheurs » (Mt 11,19; Lc 7,34)! Contrairement aux *ḥabērîm,* il ne se soucie guère de la souillure rituelle. Il se laisse aborder par des lépreux et les touche (Mt 8,2-3; Mc 1,40-41; Lc 5,13) : il ne craint pas de contracter l'impureté par la « lèpre »[125], affection cutanée qui, en certaines occasions, laissait passer le sang. Il entre en contact avec des cadavres (Mt 9,25; Mc 5,41; Lc 7,14; 8,54), la forme d'impureté rituelle la plus virulente[126]. En outre, comme prédicateur itinérant, il était souvent en présence de personnes dans un état d'impureté autre que les souillures rituelles susdites. Quand il proclame la bonne nouvelle du royaume de Dieu, il est accompagné des Douze et de plusieurs femmes (Lc 8,1-3)[127]. Or, un groupe d'hommes qui voyagent ensemble pour une période de temps indéterminée, donc privés de relations sexuelles, peuvent être soupçonnés de pollution nocturne. Puis, les

---

[124] Voir chap. 2, no 2.3.3.1, p. 68-70.
[125] Voir chap. 1, p. 24, note 46.
[126] Voir chap. 1, no 1.3.2.1, p. 19 et chap. 2, no 2.3.6, p. 75.
[127] Mt 27,55 et Mc 15,41 confirment la présence de ces femmes autour de Jésus, fait exceptionnel dans le monde palestinien (voir Jn 4,27). Voir J. Schlosser, *Jésus de Nazareth*, p. 114-115.

femmes ont à un certain moment leurs menstrues. Ce sont là autant d'occasions pour Jésus de devenir impur rituellement[128].

Généralement, Jésus accueille les Écritures comme parole de Dieu qui fait autorité. Il ne remet jamais en question sa conviction que les commandements viennent de Dieu. D'ailleurs, quand il traite de la Loi dans le Sermon sur la montagne, il déclare explicitement qu'il n'est pas venu abolir la Loi de Moïse ni l'enseignement des prophètes, que pas un iota ou un seul petit trait ne doit disparaître de celle-ci, que celui qui viole le plus petit des commandements et qui enseigne aux autres à faire de même sera le plus petit dans le royaume des cieux (Mt 5,17-19). De fait, Jésus se montre très sévère non lorsqu'il traite avec des pécheurs publics, mais quand il discute avec des hommes qui se tiennent eux-mêmes pour pieux, justes et respectables, prétendant accomplir la volonté de Dieu[129]. Il ne redoute pas ces chefs spirituels. Il les affronte et prend position lorsque l'observance de l'une ou l'autre des pratiques religieuses constituent un obstacle à la justice, à l'indulgence et à la miséricorde envers autrui. En somme, sous certains aspects il reconnaît la Loi au sens accepté par les pharisiens; mais, en d'autres circonstances, il s'oppose à la manière de certains membres de ce parti de lire les Écritures, car il estime que la volonté divine et l'homme sont lésés par leur mode rigide d'interpréter certaines lois divines. Il n'est donc pas surprenant que Jésus ait été en conflit avec des leaders spirituels, puisqu'il ne percevait pas certaines ordonnances comme un absolu.

Revenons à la péricope étudiée au début de ce chapitre. Dans cet extrait, Jésus valorise, une fois de plus, la Torah. L'attitude de Jésus décrite dans cette controverse coïncide nettement avec son enseignement concernant l'obligation de se réconcilier avec son frère avant de présenter les offrandes au Temple (Mt 5,23-24) et avec son comportement illustré dans les divers extraits évangéliques qui racontent les

[128] J. P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking The Historical Jesus*, Volume 4: Law and Love, p. 414.
[129] J. Jeremias, *Les paroles inconnues de Jésus*, p. 50.

guérisons le jour du sabbat (Mt 12,1-14; Mc 2,23-28; 3,4; Lc 6,1-11). Encore ici, l'importance primordiale pour Jésus, c'est l'être humain, les parents, à qui doivent être offerts l'amour et le soutien matériel en tout temps et en toute circonstance. Pour Jésus, la loi divine est faite d'exigences et de condescendance. Pour y être fidèle, il se peut qu'un individu doive transgresser certains commandements considérés comme sacrés, tel le décret relatif au vœu. L'attachement aux prescriptions, aux institutions et aux pratiques ne doivent pas être des priorités au détriment de l'être humain, le point de référence et de finalité auquel s'ordonne même la loi cultuelle. Le Galiléen préconise la lucidité du discernement et rappelle la volonté divine exprimée dans le Décalogue.

Le décryptage de la péricope marcienne centrée sur la tradition des anciens et l'ablution des mains a révélé que le rédacteur du texte que nous avons en mains s'est appuyé sur la doctrine de Jésus relative à la pureté pour échafauder son instruction, enseignement qu'il a cependant adapté à sa propre communauté. L'analyse de cet extrait a aussi permis de différencier le Jésus évangélique du Jésus historique, puis de remonter aux paroles qui auraient été exprimées par Jésus au cours de son ministère.

En ce qui a trait au Jésus évangélique, tel que rapporté dans cette source chrétienne, le Galiléen ne se gêne pas pour critiquer ses opposants à l'égard de leur interprétation de la Loi écrite, interprétation qui entraîne, à l'endroit du prochain, un manque de loyauté à la volonté divine exprimée dans le Décalogue (Ex 20,12; Dt 5,16). Son enseignement se démarque nettement de celui des *ḥabērîm* sous divers autres aspects. Premièrement, Jésus rappelle à ces chefs spirituels que la Torah écrite a priorité sur la Torah orale. Dans sa doctrine, il se réfère à un grand porte-parole de Dieu, Ésaïe, et non aux anciens, pour dénoncer la manière de faire et la manière d'être de ses adversaires qui se concentrent sur la pureté extérieure, qui leur est si chère, et non sur

la pureté intérieure. Deuxièmement, le Nazaréen, contrairement à ses antagonistes, prend une position révolutionnaire à l'égard de la Torah : il abolit l'observance des lois alimentaires. Troisièmement, il rappelle à ses contemporains que la sanctification authentique repose avant tout sur la pureté intérieure, celle du cœur, et non sur la pureté extérieure, celle des surfaces du corps.

Quant au Jésus historique, divers passages des sources chrétiennes dépeignent le Galiléen comme un croyant qui se conforme à l'observance de la Loi. Bien qu'il n'ait peut-être pas toujours respecté certains aspects de la pureté rituelle, Jésus, le Juif, n'a pas aboli les lois relatives aux aliments interdits, tel que cité au v. 19 de notre péricope. Nos opinions émises sur le Jésus de l'histoire ont aussi montré que le Nazaréen faisait la part des choses, c'est-à-dire qu'il différenciait l'essentiel de l'accessoire.

Bref, des traits communs appartiennent aux deux facettes de notre personnage. Pour le Jésus évangélique comme pour le Jésus historique, la pureté et l'impureté sont des valeurs morales qui émergent du cœur de l'homme. L'adhésion aux lois de la pureté rituelle ne doit pas être marquée d'une simple conformité extérieure à un code qui supplante les questions morales et éthiques. L'un et l'autre prêchent la quête des nouvelles formes de compréhension de la Loi et de dévouement. L'un et l'autre établissent qu'il y avait des lois sans valeur[130], des normes qui étaient supérieures à d'autres. L'un et l'autre valorisent l'aspect moral de la Torah

---

[130] P. Sacchi, *The History of the Second Temple Period*, p. 491.

CHAPITRE VI

JÉSUS ET LE DIVORCE

Au sein de la communauté juive du 1er siècle, le mariage était compris comme le fondement de la société. Cependant, il était reconnu que des unions conjugales échouaient dans certains cas. Le divorce, concession accordée par Moïse en Dt 24,1-4, était l'objet à l'époque de Jésus de débats entre les spécialistes de la Loi, Shammaï et Hillel. À leur suite, cette question continuait d'animer les discussions entre les partisans de l'un ou de l'autre interprète de la Torah. Elle ne faisait pas l'unanimité entre ces deux groupes. Jésus, n'appartenant à aucun de ces deux mouvements, fut interrogé sur la matière par les plus fervents des juifs de son temps, ce qui entraîna une nouvelle polémique entre le Galiléen et les pharisiens.

En effet, plusieurs passages du Nouveau Testament, deux formes longues (Mt 19,1-12; Mc 10,1-12) et trois courtes (Mt 5,31-32; Lc 16,18; 1 Co 7,10-11), rapportent des propos de Jésus à ce sujet. Dans ce présent chapitre, il sera donc question de ce litige. En premier lieu, nous ferons la critique textuelle et le découpage de la péricope marcienne. Puis, nous analyserons cette péricope en signalant, au fur et à mesure de notre étude, les disparités qui existent entre cet écrit et le texte matthéen (19,1-8). Les passages de Mt 19,9-12, seront traités séparément en raison des énormes discordances entre la version matthéenne et les derniers versets du récit de Marc (vv. 11-12). La deuxième partie de ce chapitre sera réservée à l'exploration des formes abrégées contenues dans les corpus matthéen, lucanien et paulinien susmentionnés. Cet examen des dits de Jésus rapportés dans ces divers textes nous permettra, jusqu'à un

certain point, d'établir dans un troisième temps les paroles qui remontent à Jésus. Enfin, dans la quatrième section, nous exposerons l'enseignement du Jésus évangélique comparé à celui des pharisiens; puis, nous formulerons quelques opinions sur le Jésus historique concernant sa pensée sur le divorce.

6.1 La traduction

Mariage et divorce (Mc 10,1-12)[1]

101 Partant de là, Jésus va dans le territoire de la Judée, au-delà du Jourdain. De nouveau,
les foules se rassemblent autour de lui et il les enseignait une fois de plus, selon son habitude.
2 Des Pharisiens s'avancèrent et, pour lui tendre un piège, ils lui demandaient s'il est permis
à un homme de répudier sa femme. 3 Il leur répondit : « Qu'est-ce que Moïse vous a
prescrit? » 4 Ils dirent : « Moïse a permis d'*écrire un certificat de répudiation et de renvoyer*
sa femme. » 5 Jésus leur dit : « C'est à cause de la dureté de votre cœur qu'il a écrit pour vous
ce commandement. 6 Mais au commencement du monde Dieu les *fit mâle et femelle*; 7 *c'est
pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme,* 8 *et les deux ne
feront qu'une seule chair*. Ainsi, ils ne sont plus deux, mais une seule chair. 9 Que l'homme
donc ne sépare pas ce que Dieu a uni. » 10 A la maison, les disciples l'interrogeaient de
nouveau sur ce sujet. 11 Il leur dit : « Si quelqu'un répudie sa femme et en épouse une autre,
il est adultère à l'égard de la première; 12 et si la femme répudie son mari et en épouse un
autre, elle est adultère. »

Contre la répudiation (Mt 19,1-12)

191 Or, quand Jésus eut achevé ces instructions, il partit de la Galilée et vint dans le territoire
de la Judée au-delà du Jourdain. 2 De grandes foules le suivirent, et là il les guérit. 3 Des
Pharisiens s'avancèrent vers lui et lui dirent pour lui tendre un piège : « Est-il permis de
répudier sa femme pour n'importe quel motif? » 4 Il répondit : « N'avez-vous pas lu que le
Créateur, au commencement, *les fit mâle et femelle* 5 et qu'il a dit : *C'est pourquoi l'homme
quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et les deux ne feront qu'une seule
chair.* 6 Ainsi ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Que l'homme donc ne sépare pas ce
que Dieu a uni! » 7 Ils lui disent : « Pourquoi donc Moïse a-t-il prescrit de *délivrer un
certificat de répudiation* quand on répudie? » Il leur dit : « C'est à cause de la dureté de votre
cœur que Moïse vous a permis de répudier vos femmes; mais au commencement il n'en était
pas ainsi. 9 Je vous le dis : Si quelqu'un répudie sa femme – sauf en cas d'union illégale – et
en épouse une autre, il est adultère. » 10 Les disciples lui dirent : « Si telle est la condition de

---

[1] Comme pour le cinquième chapitre, la traduction française de ces deux péricopes provient de *La Bible TOB*, 3e éd., Paris / Pierrefitte, Cerf / Société Biblique française, 1989.

l'homme envers sa femme, il n'y a pas intérêt à se marier. » 11 Il leur répondit : « Tous ne comprennent pas ce langage, mais seulement ceux à qui c'est donné. 12 En effet il y a des eunuques qui sont nés ainsi du sein maternel; il y a des eunuques qui ont été rendus tels par les hommes; et il y en a qui se sont eux- mêmes rendus eunuques à cause du Royaume des cieux. Comprenne qui peut comprendre! »

6.2 La critique textuelle de la péricope marcienne

Au v. 1, le second *kai*, placé entre crochets dans l'édition critique de Nestle-Aland est attesté dans les témoins ℵ B C* L Ψ 0274 892 co[2], mais il est omis dans les manuscrits C^2 D W Δ Θ etc., tandis que A K N Γ sy^h etc. ont à la place les vocables *dia tou.* La lecture des termes *dia tou peran* est manifestement une correction apportée par les copistes pour résoudre leur incompréhension concernant les données géographiques contenues dans les textes qu'ils ont lus. Quant à l'absence de *kai*, elle peut être due à l'assimilation à son texte parallèle (voir Mt 19,1). Si le *kai* est conservé dans le passage du texte grec, mais placé entre crochets, c'est en raison du grand nombre de témoins qui ont gardé cette conjonction[3].

Les vocables *proselthontes pharisaioi* du v. 2 de notre texte sont attestés dans les témoins A B K L Γ Δ Ψ f^{13} 28 700 892 *pm* bo, tandis que les documents W Θ 565 2542 sa ont les termes *hoi de pharisaioi proselthontes* et les témoins ℵ C N (f^1) 579 etc. ajoutent la conjonction *kai* devant ces mots. Les manuscrits D it sy^s (sa^{mss}) n'ont que les vocables *kai epērōtōn.* La leçon longue de notre passage et des autres témoins doit être préférée à la leçon courte[4] selon laquelle la question proviendrait des foules,

---

[2] Pour les témoins anciens qui sont cités et qui le seront par la suite, nous nous référons à l'apparat critique Nestle-Aland *Novum Testamentum Graece*, B. and K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger (eds), 28th Revised Ed., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012, p. 143-144.

[3] B. M. Metzger, *A Textual Commentary on The Greek New Testament*, 2nd Ed., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft / German Bible Society, 1994, p. 87-88

[4] B. M. Metzger, *ibid.*, p. 88.

car, chez Marc, les attaques adressées à Jésus proviennent toujours des pharisiens et non des foules[5].

Au v. 5, au lieu des termes *ho de Iēsous eipen* attestés dans les documents ℵ B C L Δ Θ Ψ 579 892 (c) co, certains manuscrits, dont A D K N W Γ *f* $^{1.13}$ 28 565, etc. M sy$^{(s.p).h}$, ont *kai apokritheis ho Iēsous* » dans les témoins. Nettement mieux attestée, la première leçon est préférable. C'est avec raison qu'elle a été retenue par la *TOB*.

Le v. 6 de notre péricope *apo de archēs ktiseōs arsen kai thēly epoiēsen autous* est lu dans les témoins ℵ B C L Δ 579 c co. Cependant, il est énoncé différemment dans d'autres manuscrits : les témoins D W it 5$^{e\ b.d.}$, etc. ajoutent les vocables *ho Theos* au verbe *epoiēsen* et omettent le pronom *autous*, et les témoins A K N Γ Θ Ψ *f* $^{1.13}$ 28 565 700, etc. ont les termes *ho Theos* après le pronom *autous*. L'ajout de *ho Theos*, que nous ne retenons pas, aurait eu pour objectif d'éviter toute confusion avec Moïse[6].

La proposition *kai proskollēthēsetai pros tēn gynaka autou* du v. 7, placée entre crochets dans l'apparat critique Nestle-Aland[7], apparaît dans les manuscrits D K W Γ Θ *f* ^{13} 28 565 etc., alors que les documents A C L N Δ *f* ^{1} sy$^{p.h}$, etc. ont *kai proskollēthēsetai tē gynaiki autou*, clause omise dans les témoins ℵ B Ψ 892* sy^{s}. Cette omission pourrait être volontaire ou accidentelle. Si l'oubli fut intentionnel, c'est sans doute en raison de la connotation sexuelle (voir 1 Co 6,16-17) qui aurait ennuyée les Pères de l'Église[8]. En cas d'omission fortuite, c'est probablement parce que le verset suivant commence également par la conjonction *kai*. La formule a été retenue dans le texte grec et placée entre crochets pour éviter toute confusion, car les

---

[5] C. Focant, *L'évangile selon Marc*, Paris, Cerf, 2004, p. 371, note b.
[6] B. M. Metzger, *A Textual Commentary on The Greek New Testament*, p. 88.
[7] *Novum Testamentum Graece*, B. and K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger (eds), p. 144.
[8] R. H. Gundry, *Mark*, Grand Rapids / Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2000, p. 530-531.

vocables *hoi duo* du v. 8 pourraient, pour certains lecteurs, se référer au père et à la mère. L'accusatif *tēn gynaikai* doit être préféré au datif *tē gynaiki* parce que cette construction est correcte grammaticalement[9].

Les énoncés des deux derniers versets de notre péricope ont subi différents agencements dans la tradition écrite. Le v. 11 du texte grec est attesté dans les manuscrits ℵ B C L Δ Ψ 579 892 co. Divers documents utilisent la tournure *ean apolysē gynē ton andra autēs* (*eautēs* 2542) *kai gamēsē allōn moichatai kai ean anēr apolysē tēn gynaika (+ autou* 1, *eautou* 2542; + *kai gamēsē allēn* 1 2542 sy^{s}) *moichatai* W 1 sy^{s}, puis les témoins A D K N Γ *f*^{13} 28 1241 (Θ 565 700 1424) M sy$^{p.h}$ ajoutent le mot *gynē* après le verbe *moichatai*. Quant au v. 12 de notre passage, il est attesté dans les documents ℵ B C$^{*.(2)}$ L 892 (Δ Ψ) co. Les témoins A K N Γ M *f*1 vg sy$^{p.h}$ affichent les termes *apolysē ton andra autēs kai gamēthē allō* et les mots *apolysasa ton andra autēs* (-1241 1424) *gamēthē allō* sont employés dans les manuscrits 579 1241 1424, etc. La tournure *exelthē apo tou* (- 565) *andros kai allon gamēsē* (*gamēsē allon* 565) est utilisée dans les témoins D *f*^{13} 565 it, tandis que la variante 700 présente la formule *exelthē apo andros kai gamēthē allō*; puis l'énoncé *exelthē apo* (+ *tou* 28) *andros kai gamēsei allon* se retrouve dans les documents Θ 28. Celui-ci est préféré par certains auteurs (Allen Montefiore et Wood) et considéré comme authentique par d'autres (Welhausen et Burkitt)[10].

6.3 Le découpage du texte

Introduite entre trois discours (9,33-50) et deux enseignements (10,13-31), la péricope sur le divorce et le remariage, telle qu'elle se présente, comprend deux parties. La première section rapporte un dialogue entre Jésus et les pharisiens (vv. 2-

[9] B. M. Metzger, *A Textual Commentary on The Greek New Testament*, p. 89.
[10] Auteurs cités par V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, 2e ed., New York, St Martin's Press, 1966, p. 420.

9), introduit par une mise en situation (v. 1). La seconde partie présente une instruction de Jésus à ses disciples (vv. 10-12).

6.4 La critique littéraire

6.4.1 La mise en situation (v. 1)

L'expression « partant de là » (*kai ekeithen*) renvoie à la maison de Capharnaüm mentionnée en 9,33[11]. La suite du verset relatant le départ de Jésus de la Galilée pour la Judée et la Transjordanie (*ta horia tēs Ioudaias [kai] peran tou Iordanou*) est grammaticalement bien construite, mais géographiquement incorrecte : la Judée s'étend jusqu'au Jourdain et non de l'autre côté de ce fleuve[12]. L'explication la plus vraisemblable est que Jésus soit arrivé en Judée par la Transjordanie. Il serait descendu de la Galilée vers le sud, après quoi il aurait traversé le Jourdain (*peran tou Iordanou*) pour suivre une route populaire le long de la bande orientale de ce fleuve afin d'éviter le territoire hostile des Samaritains. Puis, il aurait retraversé le Jourdain pour atteindre la Judée[13]. « De nouveau, des foules se rassemblent autour de lui et il les enseignait » (*palin ochloi pros auton, kai ōs eiōthei palin edidasken autous*). L'adverbe « de nouveau » (*palin*), que l'on retrouve en 2,13; 4,1-2; 6,34, insinue son habitude d'enseigner et le vocable « foules » (*ochloi*), écrit au pluriel, fait probablement allusion aux gens issus de la Transjordanie et de la Judée.

---

[11] D'ailleurs, Mt 19,1 fait explicitement mention de la Galilée.

[12] J. Marcus, *Mark 8—16*, Coll. « The Anchor Yale Bible 27A », New Haven / London, Yale University Press, 2009, p. 700.

[13] C. L. Blomberg, *Matthew*, Coll. « The New American Commentary 22 », Nashville, Broadman Press, 1992, p. 289. D. A. Carson, « Matthew » dans *EBC*, Volume 8, Grand Rapids, Zondervan Corporation, 1984, p. 712, note 1. J. R. Donahue and D. J. Harrington, *The Gospel of Mark*, Collegeville, The Liturgical Press, 2002, p. 292. G. Vermes, *L'évangile des origines*, Paris, Bayard, p. 81.

6.4.2 Le dialogue entre Jésus et les pharisiens (vv. 2-9)

En territoire judéen, l'audience de Jésus n'est pas uniquement composée d'auditeurs réceptifs. Elle comprend aussi différents groupes religieux avec lesquels Jésus a déjà été en conflit (7,1)[14] ou qu'il attaquera éventuellement (11,27—12,38). Au deuxième verset, ses adversaires, des pharisiens, s'avancent pour lui tendre un piège (*kai proselthontes pharisaioi peirazontes auton*). L'expression « pour lui tendre un piège » (*peirazontes auton*) correspond à celle que l'on retrouve en 8,11. Ici, comme dans ces exemples, le mot dissimule une intention malveillante à l'égard de Jésus[15]. Cette question pour tester Jésus laisse supposer que les pharisiens connaissaient sa position sur le sujet mais qu'ils désiraient savoir explicitement s'il était en désaccord ou non[16] avec l'opinion commune, c'est-à-dire avec les vues très accommodantes d'Hillel. Selon sa position, les pharisiens pouvaient l'enfermer dans un camp ou dans l'autre et ainsi le taxer de laxisme ou de rigorisme en la matière[17]. Les pharisiens sollicitent donc Jésus en tant que rabbi hautement qualifié[18] : ils lui demandent s'il est permis à un homme de répudier sa femme (*ei exestin andri gynaika apolysai*). Leur question ne porte pas sur la légitimité du divorce puisque le principe est posé en Dt 24,1-3. Ils veulent simplement mettre sa science et sa sagacité à l'épreuve. Rien de plus[19]! Le verset correspondant en Matthieu (v. 3) ajoute « ... pour n'importe quel motif » (*kata pasan aitian*). Cette insertion évoque les débats scolastiques concernant l'interprétation de Dt 24,1[20].

---

[14] Voir chap. 5, nos 5.4.3 à 5.4.4.2, p. 180-187.
[15] J. Marcus, *Mark 8—16*, p. 708.
[16] J. R. Donahue and D. J. Harrington, *The Gospel of Mark*, p. 293. G. Vermes, *L'évangile des origines*, p. 205.
[17] J. Hervieux, « L'évangile de Marc » dans *Les évangiles*, P. Gruson (dir.), Paris, Bayard, 2001, p. 437.
[18] J. Hervieux, « L'évangile de Marc » dans *ibid.*, p. 437.
[19] M. Goguel, *La vie de Jésus*, Paris, Payot, 1932, p. 329. D. A. Hagner, *Matthew 14—28*, Coll. « World Biblical Commentary 33B », Dallas, Word Books Publisher, 1995, p. 547.
[20] Voir chap. 4, no 4.1, p. 143-144.

Au v. 3 de Marc, la réponse de Jésus dépasse le cadre de la question qui lui a été posée. Mais flairant le guet-apens de ses opposants, il trouve un subterfuge. Comme il le fait souvent dans les récits de controverse, au lieu de répondre directement à la question, il contre-attaque. Il leur demande : « Que vous commanda Moïse? » (*ti humin eneteilato Mōüsēs*)? Normalement dans son interrogation, Jésus aurait dû employer le pronom « nous » (*hēmin*) et non « vous » (*hymin*) puisque Moïse est la figure d'autorité acceptée par l'ensemble des divers groupes religieux du 1er siècle, dont les pharisiens font partie, par la population, par lui-même et par ses disciples[21]. L'emploi du « vous » sert à viser les pharisiens, d'une part, et, d'autre part, il contribue à distancer Jésus de ses opposants[22]. Ce pronom peut rappeler également le malentendu qui existait au sein de la communauté pharisienne[23]. Dans sa riposte, Jésus fait appel à Moïse, le porte-parole de Dieu. Ce recours rappelle celui que l'on retrouve en 7,10-13 dans la controverse sur le pur et l'impur[24]. Sans doute, il devait s'attendre que ses interlocuteurs se référeraient au législateur. En invoquant l'autorité de Moïse, Jésus renvoie ses antagonistes à la source du débat et les oriente inévitablement sur la voie d'une discussion. Il ne désire point argumenter sur l'autorité de la Loi mosaïque, mais débattre de son interprétation. En employant le verbe « commander », Jésus met ses opposants sur la défensive et les force à utiliser le terme « permettre » et non « prescrire ». Contrairement au Jésus marcien, le Jésus matthéen ne questionne pas la Loi. Sa réplique remonte aux premiers principes (Gn 1,27; 2,24) dont il sera question lors de l'étude des versets 6-8.

Dans leur réponse au v. 4, les pharisiens se réfèrent effectivement à un texte du Pentateuque. Ils rétorquent par une allusion au Deutéronome : « Moïse a permis d'écrire un certificat de répudiation et de renvoyer sa femme » (*epetrepsen Mōüsēs biblion apostasiou grapsai kai apolysai*). La référence des pharisiens à Dt 24,1.3

---

[21] J. Marcus, *Mark 8—16*, p. 709.
[22] R. H. Gundry, *Mark*, p. 529-530.
[23] J. Marcus, *Mark 8—16*, p. 709.
[24] Voir chap. 5, no 5.4.4.2, p. 185.

manifeste l'usage ancien et légal du divorce. Cette législation israélite remontant à Moïse tendait seulement à humaniser un peu la pratique, en imposant au mari de remettre à son épouse répudiée une attestation écrite, car le motif « trouve en elle quelque chose qui lui fait honte » (*'er^{e}wat dābār*) ouvrait la voie à tous les abus[25]. Étrangement, dans leur remarque, les pharisiens omettent le pronom « nous » qui devrait apparaître dans leur réplique, puisque Jésus, au v. 3, leur demandait : « Que vous a commandé Moïse? ». Si les pharisiens ignorent ou ne s'attardent pas à l'insinuation de Jésus qui leur était particulièrement adressée, c'est peut-être par omission ou par simulation[26]. Dans leur réponse, les pharisiens parlent de permission (*epitropē*) alors que, dans sa repartie, Jésus leur demande ce que Moïse a prescrit. Hélas, il était très difficile pour eux de trouver un commandement dans la Loi[27]! Il est patent qu'en cas de divorce, Moïse a prescrit au mari de donner à sa femme un acte attestant qu'elle n'est plus son épouse. Mais Moïse n'a pas prescrit le divorce[28]; il l'a réglementé. Il a reconnu la possibilité de divorcer dans les situations d'échec de certains mariages. Dt 24,1.3 n'est pas un décret, mais une description de ce que l'homme doit faire en cas de divorce[29]. Le commandement n'apparaît qu'au v. 4 où il est stipulé que la femme répudiée ne peut épouser, à nouveau, son premier mari[30].

Le vocable « *apostasion* », apparenté au mot « *apostasia* » (renonciation à sa foi religieuse), est un terme légal qui équivaut à la renonciation à un bien possédé antérieurement[31]. Le certificat de répudiation est une preuve que le mari a réellement divorcé de son épouse, l'a répudiée et que, à partir de ce moment, cette dernière est

---

[25] Voir chap. 4, no 4.1, p. 143-144.
[26] J. Marcus, *Mark 8—16*, p. 709.
[27] *La Bible TOB*, p. 2417, note h.
[28] J. Dupont, *Mariage et divorce dans l'Évangile*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1959, p. 17.
[29] M. J. J. Menken and S. Moyise, *The New Testament and The Scriptures of Israel*, London / New York, T & T / Library of New Testament, 2007, p. 56.
[30] D. R. A. Hare, *Matthew. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville, John Knox Press, 1993, p. 220.
[31] J. Marcus, *Mark 8—16*, p. 701.

libre d'épouser un autre homme[32]. Ce libelle est aussi une protection pour la femme dans le cas de réclamations éventuelles du mari qui reviendrait sur sa décision[33].

La formule « écrire un certificat de répudiation et renvoyer sa femme » (*biblion apostasiou grapsai kai apolysai*) est une formule judiciaire proche de celle de Jr 3,8 qui concède à l'homme le privilège de divorcer de sa femme, laquelle prérogative n'est pas accordée à l'épouse.

Dans le texte grec, il y a deux différences entre ce v. 4 de la narration marcienne et son correspondant, le v. 7 de l'écrit matthéen. Si mineures soient-elles, nous tenons à les souligner. La référence au Deutéronome dans le récit de Matthieu présente le verbe « commander » (*eneteilato*) au lieu de « permettre » (*epetrepsen*) comme dans celui de Marc. L'autre nuance qui se remarque dans ce passage est l'emploi du vocable « donner » (*dounai*) en Matthieu et « écrire » (*grapsai*) en Marc. Si Matthieu a préféré le verbe « donner », c'est probablement dû au fait que l'homme remettait à sa femme, avant de la renvoyer de chez lui, le certificat de répudiation qui rendait définitif le divorce[34] (voir *m. Git.* 8,1-3).

En avouant que Moïse permet le divorce, les pharisiens préparent la réplique de Jésus. Celui-ci répond en donnant sa propre interprétation de Dt 24,1 : « C'est à cause de la dureté de votre cœur qu'il a écrit pour vous ce commandement » (*pros tēn sklērokardian hymōn egrapsen hymin tēn entolēn tautēn*). Ici, Jésus agit exactement comme tout exégète de l'Écriture qui se respecte quand il est aux prises avec un passage qui semble réfuter sa position[35] : il révèle à ses adversaires la raison qui explique à la fois la concession de Moïse et la disposition intérieure de ses antagonistes d'après son cadre de référence personnel.

---

[32] Voir chap. 4, no 4.2, p. 151-152.
[33] J. R. Donahue and D. J. Harrington, *The Gospel of Mark*, p. 296.
[34] D. R. A. Hare, *Matthew. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, p. 220.
[35] J. Marcus, *Mark 8—16*, p. 710.

Dans le Nouveau Testament, l'expression « dureté de cœur » (*sklērokardia*) n'apparaît qu'ici, dans son parallèle en Mt 19,8, puis en Mc 16,14. Dans l'anthropologie biblique, le cœur est le centre de la compréhension et du jugement ainsi que celui des émotions[36]. La « dureté de cœur » indique donc la fermeture de l'esprit et des sentiments de quelqu'un au discernement[37]. En d'autres termes, cette expression désigne l'opacité à la volonté de Dieu[38]; c'est pourquoi elle est associée au péché (Dt 10,16 LXX). Le thème de la « dureté de cœur » provient de la tradition prophétique (Jr 4,4; Ez 3,7) et de la tradition sapientielle (Pr 17,20 LXX; Si 16,9-10 Grec)[39]. C'est dans la première ligne qu'il faut situer la parole de Jésus. En prophète, il s'oppose à la dureté de cœur de ses adversaires[40] qui correspond à celle des ancêtres au temps du désert, lesquels, ne tenant pas compte des normes divines, obligèrent Moïse à concéder le droit de rompre avec leurs femmes. Pour répondre au caractère immoral du peuple élu, Moïse fut donc entraîné à légiférer sur le divorce afin de limiter les conséquences de la révolte[41]. Cette permission, fort éloignée de la volonté divine originelle, visait à apporter un certain ordre dans la société de l'époque, c'est-à dire un accommodement qui servait à contrôler l'abus et l'excès (voir Ga 3,15-19)[42]. Évidemment, entre deux maux, Moïse a choisi le moindre!

La déclaration «... a écrit ce commandement pour vous » (*egrapsen hymin tēn entolēn tautēn*) fait allusion aux prescriptions de Moïse en Dt 24,1-3 qui furent énoncées en raison de la pétrification du cœur des anciens comme nous l'avons déjà précisé. Par ce discours, Jésus a deux objectifs. Premièrement, attirer l'attention de ses adversaires sur les attitudes déviantes des ancêtres à l'égard de la volonté de Dieu, point de vue que les pharisiens avaient tendance à ignorer; deuxièmement, signaler à

[36] Voir chap. 5, no 5.4.5.2.2, p. 190-191.
[37] J. R. Donahue and D. J. Harrington, *The Gospel of Mark*, p. 293.
[38] *La Bible TOB*, p. 2417, note i.
[39] Voir Ps 95,8; He 3.8.10.15; 4,7.
[40] C. Focant, *L'évangile selon Marc*, p. 377.
[41] É. Trocmé, *L'Évangile selon Marc*, Coll. « Commentaire du Nouveau Testament II », Genève, Labor / Fides, 2000, p. 257.
[42] D. A. Hagner, *Matthew 14—28*, p. 548.

ses antagonistes leur incapacité d'obéir au dessein de Dieu. Le « vous » (*hymin*) sert donc à distinguer Jésus de ses adversaires[43], ces « durs de cœur ».

Dans son argumentation aux vv. 6-8, Jésus souhaite motiver plus profondément sa pensée. Il remonte le temps, bien avant Moïse : il se réfère à quelques citations du récit de la création rapporté dans le livre de la Genèse. En s'appuyant sur les passages de Gn 1,27 et 2,24, Jésus entend souligner que ces deux extraits expriment la volonté première et authentique de Dieu, et ainsi réprouver la concession de Moïse. La formule préliminaire « au commencement de la création » [*apo de archēs ktiseōs* (v. 6)] rappelle la situation qui prévalait au jardin d'Éden. Pour Jésus, la référence à l'origine du monde implique l'idée que Dieu établit, dès le début, la durabilité de l'union conjugale. Le retour à l'âge édénique est donc une exhortation à tout être humain de se conformer à la volonté initiale de Dieu[44]. Quant à l'énoncé « Dieu les fit mâle et femelle » (*arsen kai thēly epoiēsen autous*), il correspond à celui de Gn 1,27 LXX. Cet extrait de l'Ancien Testament est cité en CD IV,20-21 pour condamner la bigamie[45] et, peut-être, dans le cas d'un divorce, un deuxième mariage du vivant de la première épouse. Jésus n'est donc pas le premier à faire appel au récit de la création pour rappeler la volonté originelle de Dieu en ce qui concerne le mariage.

Au septième verset, Jésus arrive à la conclusion : « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme » (*eneken toutou kataleipsei anthrōpos ton patera autou kai tēn mētera autou kai proskollēthēsetai pros tēn gynaika autou*). Il s'agit là d'une citation textuelle de Gn 2,24a LXX. La première partie de ce passage « C'est pourquoi » (*heneken toutou*) ne se réfère pas aux deux premiers êtres humains « mâle et femelle » créés par Dieu, mais à la naissance d'Ève à partir d'une

---

[43] W. D. Davies and D. C. Allison Jr, *The Gospel according to Saint Matthew*, Volume III, Edinburgh, T & T Clark Ltd, 1997, p. 15.
[44] J. Marcus, *Mark 8—16*, p. 702-703.
[45] Voir chap. 3, no 3.2, p. 107-108.

côte d'Adam (Gn 2,21-23)[46]. Le rapport intime qui relie l'homme et la femme et qui commande leur attrait mutuel montre qu'ils sont faits l'un pour l'autre par Dieu[47]. Dans le deuxième membre du verset, « l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme » (*kataleipsei anthrōpos ton patera autou kai tēn mētera autou kai proskollēthēsetai pros tēn gynaika autou*), l'emploi des deux verbes antonymes « quitter et s'attacher » concerne manifestement les faits et gestes d'un homme voulus par Dieu dans l'union conjugale. Le verbe « quitter » ne signifie pas que le futur époux abandonnera le domicile familial, puisque dans le monde biblique le mode de résidence des époux est de type patrilocal[48]; il indique plutôt le transfert de son attachement à ses parents vers son épouse[49]. Autrement dit, les liens matrimoniaux ont priorité sur les rapports familiaux. Quant au verbe « s'attacher », il implique que l'homme doit être fidèle à son épouse au même titre que la femme doit l'être à son égard[50].

Dans la suite de son raisonnement au v. 8, Jésus déclare « et les deux ne feront qu'une seule chair » (*kai esontai oi dyo eis sarka mian*), version qui correspond à celle de Gn 2,24b LXX[51]. Cette expression sémitique « une seule chair » se réfère aux locutions « l'os de mes os et la chair de ma chair », « notre chair », etc. en Gn 29,14; 37,27; Jg 9,2; 2 S 5,1; 19,12-14. L'examen de ces textes montre que le groupe de mots « l'os de mes os et la chair de ma chair » exprime la consanguinité (Gn 37,27), l'étroite parenté (Gn 29,14; Jg 9,2; 2 S 5,1; 19,12-14). Par l'expression « une seule chair », Gn 2,24b souligne la communion profonde entre l'homme et la femme. Dans le contexte de Gn 2,22, le terme « côte » symbolise l'aspect complémentaire de l'homme et de la

---

[46] W. D. Davies and D. C. Allison Jr, *The Gospel according to Saint Matthew*, Volume 3, p. 11. R. H. Gundry, *Mark*, p. 531-532.
[47] J. Marcus, *Mark 8—16*, p. 703-704.
[48] Voir chap. 3, no 3.10, p. 129.
[49] B. C. Blomberg, *Matthew*, p. 290. C. S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids / Cambridge, Williams B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 464-465.
[50] B. C. Blomberg, *Matthew*, p. 290.
[51] La formule « les deux deviendront une seule chair » diffère légèrement de celle du texte massorétique « ils deviendront une chair ». Les traducteurs de la LXX ont pu ajouter l'expression « les deux » dans le but de décourager la polygamie ou les seconds mariages. J. Marcus, *Mark 8—16*, p. 704.

femme.[52]. Pour Jésus, la locution « une seule chair » indique l'unité du couple qui, née de leur relation amoureuse et sexuelle, désigne non seulement le corps, mais toute la personne dans sa présence à l'autre. Pour Jésus, cette unité basée sur les vues de Dieu est primordiale et doit être sauvegardée à tout prix. L'exception consentie par Moïse n'annule pas le programme fondamental de Dieu sur la permanence du lien conjugal. C'est sur cette base éthique (respect de la volonté de Dieu) et anthropologique (l'union de l'homme et de la femme dans une seule chair) qu'il formule au neuvième verset l'impératif : « Donc, ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas! » (*ho oun ho theos sunezeuxen anthrōpos mē chōrizetō*)[53]

Les termes *theos* et *anthrōpos* représentent l'opposition entre les actions divines et les interventions humaines, antithèse qui correspond à l'antinomie ébauchée en Mc 7,7.13 et 8,33[54]. Le premier vocable se référerait à la pureté divine et le second, à la perversité humaine. Dans le présent contexte, le terme *anthrōpos* désigne non pas Moïse mais les pharisiens qui, pour soutenir leur vision laxiste, interprètent incorrectement le modus vivendi de Moïse[55]. Quant au verbe *synezeuxen / synagō*, il signifie littéralement rassembler, lier ensemble des personnes ou des animaux. Ce vocable, souvent employé dans la littérature grecque, désigne la relation conjugale. Il souligne crûment l'importance pour l'homme et la femme de travailler ensemble, tel un attelage de bœufs[56].

Aux versets précédents (6-8), Jésus a interprété la volonté divine en tenant compte du mécanisme de l'activité sexuelle, c'est-à-dire la symbiose d'un corps avec l'autre, et de l'attirance du mâle pour la femelle. En d'autres termes, l'acte sexuel et le désir qui le provoque correspondent au vouloir divin. Dans son dit au v. 9, il manifeste

---

[52] *La Bible Osty,* Traduction française sur les textes originaux par É. Osty avec la collaboration de J. Trinquet, Paris, Seuil, 1973, p. 40, note 22.
[53] L'idée de l'union de l'homme et de la femme se retrouve également en Gn 24,44; Tb 8,6; Si 36,29.
[54] J. Marcus, *Mark 8—16*, p. 711. Voir également chap. 5, no 5.4.4.2, p. 185 et 187.
[55] J. R. Donahue and D. J. Harrington, *The Gospel of Mark*, p. 294. J. Marcus, *Mark 8—16*, p. 705. D. A. Carson, « Mark » dans *EBC*, Volume 8, p. 711.
[56] D. A. Carson, *ibid.*, p. 712, note 9.

énergiquement son opposition au divorce en déclarant : « Que l'homme donc ne sépare pas ce que Dieu a uni » (*ho oun ho theos synezeuxen anthrōpos mē chōrizetō*). Cet impératif négatif peut faire écho à une vue du mariage qu'on trouve en Tb 6,18 LXX : « *autē ētoimasmenē ēn apo tou aiōnos* / elle lui était destinée pour l'éternité »[57]. L'unité instituée par Dieu lui-même à l'origine de l'humanité ne doit pas être interrompue par l'homme[58]. En somme, le raisonnement de Jésus s'appuie sur Gn 1,27 et 2,24 et non sur Dt 24,1, texte auquel les pharisiens se sont référés pour poser leur question.

6.4.3 La question des disciples et la réponse de Jésus à ses interlocuteurs (vv. 10-12)

Au dixième verset, Marc ne rapporte aucune réponse des pharisiens à l'enseignement de Jésus sur le divorce. La puissance de sa conclusion est-elle la cause de leur silence à sa riposte? Quoi qu'il en soit, le tableau change. Les adversaires de Jésus disparaissent du décor. C'est souvent le cas chez cet évangéliste : ou bien il éclipse les opposants du Galiléen du paysage pour arriver directement à un enseignement privé de Jésus à ses disciples (voir 7,18b-23)[59], ou bien il donne l'impression que les antagonistes de Jésus demeurent cois à cause de ses dires (voir 12,17.34). Nous avons donc dans ce passage une modification topographique ainsi qu'un changement d'interlocuteurs : « À la maison, les disciples l'interrogeaient de nouveau sur ce sujet » (*kai eis tēn oikian palin oi mathētai peri toutou epērōtōn auton*). La scène se situe maintenant à « la maison » dans laquelle Jésus séjourne[60]. La suite de son

---

[57] J. A. Fitzmyer, « The Matthean Divorce Texts and some New Palestinian Evidence » dans *TS* 37 (1976), p. 204.

[58] Rappelons qu'en Palestine, à l'époque du Jésus terrestre, seul l'homme pouvait initier les procédures du divorce. Voir chap. 4, no 4.1, p. 141-142.

[59] Voir chap. 5, no 5.4.5.2.2, p. 190-193.

[60] Voir chap. 5, no 5.4.5.2, p. 188-189.

discours ne s'adresse plus à la foule, mais uniquement aux disciples. En Marc, l'enseignement adressé au grand public est plutôt situé dans des endroits ouverts, par exemple les déserts (voir 8,4-6; 10,1) ou les rives du lac (voir 2,13; 4,1; 5,21), tandis que les explications accordées aux disciples sont données dans une demeure (voir 7,17; 9,28.33)[61]. Où la maison est-elle localisée? À qui appartient-elle puisque Jésus et ses disciples sont maintenant en territoire judéen? Le texte ne donne aucune précision à ce sujet[62]. Quoi qu'il en soit, cet endroit privé devient le lieu où les disciples, rendus perplexes par la radicalité de l'enseignement de Jésus (v. 9), demandent à leur maître une clarification à propos de ce qu'il vient de dire. La réplique de Jésus, qui en fait n'est pas une réponse à la requête des disciples, n'a sûrement pas fini de les étonner! Il leur déclare : « Si quelqu'un répudie sa femme et en épouse une autre, il est adultère à l'égard de la première » [*hos an apolysē tēn gynaika autou kai gamēsē allēn moichatai ep'autēn* (v. 11)][63]; « et si la femme répudie son mari et en épouse un autre, elle est adultère » [*kai ean autē apolysasa ton andra autēs gamēsē allon moichatai* (v. 12)].

Depuis le début de la péricope (vv. 2-9) il n'était question que du divorce. Maintenant, dans ces deux passages (vv. 11-12), Jésus traite du remariage des deux époux, de l'adultère de l'homme et de la femme, puis de l'épouse qui divorce de son

---

[61] Les scènes marciennes qui se déroulent dans les maisons ne reflètent pas les us et coutumes de l'époque de Jésus de Nazareth, mais représentent ceux des premières communautés chrétiennes. Les propriétés privées étaient leurs lieux de rencontres (Ac 1,13-14; 2,46; 12,12). Dans le cas présent, la maison est très appropriée puisque la question du mariage aussi bien que celle des enfants (voir 10,13-16) relèvent du chef de famille dans le monde hellénistique. J. Marcus, *Mark 8—16*, p. 711.

[62] J. R. Donahue and D. J. Harrington, *The Gospel of Mark*, p. 295.

[63] Parmi les traductions françaises consultées (*La Bible TOB*, *la Bible. Nouvelle traduction* et *La Bible de Jérusalem*), seule *La Bible de Jérusalem* est fidèle au texte grec. *Moichatai ep'auten* ne précise pas laquelle des deux femmes est concernée par l'adultère de l'homme. L'agencement *moichatai ep'auten*, forme grammaticale insolite, fut l'objet de nombreuses discussions entre les traducteurs et les linguistes. D'après les commentaires de ces spécialistes, l'adultère serait commis envers la première épouse. Si les deux premières versions susmentionnées ajoutent les termes « la première », c'est pour éviter toute équivoque aux lecteurs. Pour d'autres informations au sujet de l'expression *morchatai ep'autēn*, voir J. Marcus, *Mark 8—16*, p. 705. R. H. Grundry, *Mark*, p. 532-533. S. Légasse, *L'Évangile de Marc*, Tome 2, Coll. « Lectio Divina », Paris, Cerf, 1997, p. 598. J. Dupont, *Mariage et divorce dans l'évangile*, p. 64-66.

époux. Le thème du remariage prolonge la logique des versets 6-8. Les références aux récits de la création sont pour Jésus, comme nous l'avons déjà vu, le fondement de l'indissolubilité du mariage puisque l'homme et la femme forment un être intégral par le lien du mariage. Si dans les deux derniers passages Jésus taxe d'adultère l'homme et la femme qui entrent dans une seconde union, quoique divorcés selon la règle juive, c'est que le divorce n'annule pas le premier mariage : celui-ci demeure effectif après la séparation[64]. Or, dans le cadre de la Loi juive du 1er siècle de notre ère, même si un homme reste marié à sa première femme, les unions subséquentes ne sont pas considérées adultères, car la polygamie est permise à la gent masculine[65]. Cette coutume qui remonte au temps de la religion ancienne d'Israël fut pratiquée par des patriarches tels Abraham (Gn 16,1-2) et Jacob (Gn 29,15-30), et par bien d'autres personnages bibliques[66]. Bien que la polygamie ait été désapprouvée par des sages (Jb 31,9), puis ultérieurement par des Juifs religieux tels les esséniens[67], elle n'était toutefois pas déclarée hors-la-loi par les cercles pharisaïques[68] contemporains à Jésus[69]. Il serait donc plus logique d'affirmer que l'homme divorcé commet la bigamie s'il se remarie[70]. Quant à la femme ayant reçu la lettre de répudiation, elle peut se remarier sans être accusée d'adultère[71]. Dans de telles circonstances, l'Ancien Testament n'accuse pas d'adultère les personnes qui se remarient[72]. Dans la déclaration de la dernière partie du v. 11, Jésus atteste qu'une épouse peut aussi être victime d'adultère. Or, cette idée est très étonnante pour le monde juif de ce temps puisqu'elle témoigne que Jésus reconnaît à la femme les mêmes droits qu'à l'homme.

---

[64] D. Instone-Brewer, *Divorce and Remarriage in the Bible*, Grand Rapids / Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2002, p. 149. J. Marcus, *Mark 8—16*, p. 711-712.
[65] C. S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, p. 189, note 87. Voir chap. 3. no 3.2, p. 108-110.
[66] Voir chap. 3, no 3.2, p. 107-108.
[67] Voir chap. 3, no 3.2, p. 109-110.
[68] Voir chap. 3, no 3.2, p. 108-109.
[69] J. Marcus, *Mark 8—16*, p. 712.
[70] D. Instone-Brewer, *Divorce and Remarriage in the Bible*, p. 151. J. Marcus, *Mark 8—16*, p. 712.
[71] Voir chap. 4, no 4.2, p. 152.
[72] D. A. Hagner, *Matthew1—13*, Coll. « Word Biblical Commentaries 33A », Dallas, Word Books Publisher, 1993, p. 125.

Remémorons-nous que, dans la société patriarcale de l'époque, la femme n'était pas sur un plan d'égalité avec l'homme et que l'adultère était une offense envers l'homme marié ou le futur époux et non envers l'épouse[73].

Au douzième verset, Jésus reconnaît à la femme le même droit accordé à l'homme, soit la possibilité de divorcer de son époux. Dans la loi israélite, si la femme est privée des biens nécessaires, tels la nourriture, le vêtement et l'habitation, elle a alors le privilège de divorcer[74]. Néanmoins, elle doit recourir à la communauté des anciens pour exposer ses griefs [75]. Au temps de Jésus, la situation n'a pas changé : la femme ne peut pas de son propre chef se libérer ni répudier son époux pour un futur mariage légal[76]. Or, ce droit est reconnu dans le milieu gréco-romain[77]. Marc, qui s'adresse aux chrétiens venus du paganisme, tient compte de cette législation. D'où l'ajout de cette clause. Si dans la dernière partie du verset, la femme, qui divorce de son mari pour en épouser un autre, est déclarée adultère, c'est que Marc désire enseigner aux chrétiens issus des milieux païens que la femme dans une telle situation est infidèle, car les Gentils ne considéraient pas adultère le remariage d'une femme consécutif à un divorce[78].

Les dits étonnants de Jésus rapportés dans ces deux versets sont donc des adaptations marciennes de l'enseignement de Jésus. Certains indices explicites témoignent de cet ajustement. Premièrement, la répudiation du mari par sa femme est une situation complètement étrangère au contexte législatif religieux de l'époque[79]. Si les femmes juives qui vivaient dans la colonie d'Éléphantine en Égypte au 5[e] siècle av. J.-C. avaient le privilège de divorcer de leurs époux, c'est en raison des influences

---

[73] Voir chap. 4, no 4.3, p. 153-154.
[74] Voir chap. 4, no 4.1, p. 138-139.
[75] D. L. Turner, *Matthew*, Grand Rapids, Baker Academic, 2007, p. 462.
[76] Voir chap. 4, no 4.1, p. 144-145.
[77] Voir chap. 4, no 4.1, p. 146-147
[78] R. H. Gundry, *Mark*, p. 534.
[79] J. A. Fitzmyer, « The Matthean Divorce Texts and some New Palestinian Evidence » dans *TS* 37, p. 205. J. Marcus, *Mark 8—16*, p. 706.

étrangères[80]. Deuxièmement, un homme commet l'adultère seulement envers un autre homme et non envers une femme; puis, une épouse répudiée ayant une attestation de répudiation peut se remarier sans être accusée d'adultère[81] puisqu'elle est libre.

Passons maintenant aux vv. 9-12 de l'exposé matthéen. Tel qu'indiqué dans l'introduction, une étude particulière est accordée à ces versets en raison des disparités notables de leur contenu par rapport à celui des derniers versets du récit marcien.

6.5 Mt 19,9-12

À la dernière question des pharisiens, « Pourquoi Moïse a-t-il prescrit de délivrer un certificat de répudiation quand on répudie? », Jésus répond : « c'est à cause de la dureté de votre cœur que Moïse vous a permis de répudier vos femmes; mais au commencement, il n'en était pas ainsi » (vv. 7-8). Puis au v. 9, il déclare : « Je vous le dis : Si quelqu'un répudie sa femme — sauf en cas d'union illégale — et en épouse une autre, il est adultère. » (*legō de hymin hoti hos an apolysē tēn gynaika autou mē epi porneia kai gamēsē allēn moichatai*). L'expression « Et je vous le dis » (*legō de hymin*) indique que l'enseignement qui suit s'adresse aux pharisiens. Cette formule, similaire à celle que l'on retrouve en 5,20.22.28.32.34.39.43, vise à souligner la grande importance de la déclaration de Jésus sur le divorce et le remariage.

En ce qui concerne le divorce, Jésus conçoit une situation d'exception (*mē epi porneia*) qui permet la rupture conjugale. Or, le mot grec *porneia* de la clausule est un terme vague qui se rapporte à l'immoralité. Il désigne tous les désordres sexuels :

---

[80] Voir chap. 4, no 4.1, p. 139 et 141.
[81] Voir chap. 4, no 4.2, p. 152.

fornication, prostitution, débauche, luxure, libertinage[82]. Dans le contexte juif de Matthieu, il est susceptible des applications suivantes, soit l'« impudicité », soit l'« inconduite »[83].

Considérons le premier cas, l'impudicité. Le terme *porneia* que l'on retrouve également en Mt 5,32, qui réfère aux unions illégitimes (Lv 18,6-16; 20,11-21; Dt 27,20; voir Éz 22,10) pour motif de consanguinité, apparaît dans divers textes néotestamentaires (Mt 14,3-4; Mc 6,17-18; Lc 3,19; 1 Co 5,1; Ac 15,20.29; 21,25) puisque les Gentils n'avaient aucun scrupule pour de telles unions[84]. Dans le texte de Tb 8,7 LXX, le vocable *porneia* fait toujours référence aux liaisons interdites par la Loi. C'est par exemple ce dont témoignent plusieurs textes qui soulignent que Jean le Baptiste fut emprisonné parce qu'il dénonçait le mariage d'Hérode avec Hérodiade, la femme de son frère Philippe[85] (*A.J.* XVIII §144-147; voir Mt 14,3-4; Mc 6,17; Lc 3,19-20)[86].

Regardons maintenant la deuxième éventualité, l'inconduite. L'Ancien Testament (Si 23,23) et le Nouveau Testament (1 Co 6,13.15-18; Ap 2,21) emploient le terme *porneia* pour indiquer les irrégularités sexuelles qui portent atteinte à la fidélité conjugale, ou pour désigner la liberté de mœurs en matière sexuelle. Or, à la fin du v. 9, Matthieu emploie *moicheia* pour qualifier d'adultère l'homme qui épouse une autre femme. Dans un contexte semblable en 15,19, il utilise le vocable *porneia* pour désigner l'inconduite, et le terme *moicheia* pour nommer l'adultère. L'emploi de ces différents termes permet de déduire que l'évangéliste fait quelque distinction entre les

---

[82] W. F. Arndt and F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 4e ed. Chicago / Cambridge, The University of Chicago Press / University Press, 1952, p. 699-700.
[83] B. Witherington III, « Matthew 5.32 and 19.9 » dans *NTS* 31 (1985), p. 572.
[84] B. Witherington III, *ibid.*, p. 575, note 15.
[85] Voir chap. 3, p. 128, note 88.
[86] *Porneia* étant la traduction normale des mots *z^e^nûnîm* et *z^e^nût*, A. Fitzmyer, dans son article intitulé « The Matthean Divorce Texts » dans *TS* 37, p. 213-221, se base sur certains textes de Qumrân pour affirmer que *porneia* désigne les unions consanguines en Mt 5,32 et 19,9. En ce qui concerne les unions consanguines, voir chap. 3, no 3.9, p. 127.

deux mots, bien que les vocables s'entrecroisent considérablement[87]. Par exemple, dans le texte de Si 23,23, le mot *porneia* est employé avec le terme *moicheia* dans l'expression *porneia emoicheuthē* qui signifie commettre l'adultère par son inconduite. Par conséquent, le vocable *porneia*, au sens large, peut aussi se référer à l'adultère[88]. Si l'on s'appuie sur Lv 20,10, puis sur Dt 22,22, il n'y a aucune possibilité pour la poursuite du mariage[89] en raison de l'adultère[90]. D'après ces données, la clausule de Mt 19,9 concerne donc l'infidélité de la femme[91]. Par sa mauvaise conduite, l'épouse a détruit l'exclusivité de la relation sexuelle[92] qui faisait d'elle et de son époux une « seule chair », lien qui unissait le premier couple[93]. Ce méfait est une insulte directe à la conjugalité[94]. Dans une telle situation, Jésus autorise le divorce[95].

En ce qui a trait à la répudiation d'une femme fidèle, Jésus accuse l'homme d'adultère s'il épouse une autre femme (*kai gamēsē allēn moichatai*). Deux aspects sont à considérer : s'agit-il d'une femme libre ou d'une femme répudiée? Si l'on considère le premier cas, l'homme, selon les standards de l'époque, peut tout au plus être blâmé pour fornication[96]. Si l'on regarde maintenant la deuxième situation, l'homme est accusé du délit de l'« adultère » parce qu'il épouse la femme d'un autre, car, selon l'interprétation de Jésus, le divorce n'annule pas les liens du mariage[97]. Cet

---

[87] D. A. Carson, « Matthew » dans *EBC*, Volume 8, p. 414.
[88] J. Dupont, *Mariage et divorce dans l'évangile*, p. 110. D. A. Hagner, *Matthew1—13*, p. 125.
[89] Voir chap. 4, no 4.4, p. 160.
[90] J. Nolland, « The Gospel Prohibition of Divorce: Tradition, History and Meaning » dans *JSNT* 58 (1995), p. 23.
[91] U. Luz, *Matthew 1—7. A Continental Commentary*, Translated by W. C. Linss, Minneapolis, Augsburg Fortress, 1989, p. 305.
[92] C. L. Blomberg, *Jesus and the Gospel*, Nashville, Broadman & Holman Publishers, 1997, p. 307.
[93] G. Vermes, *L'évangile des origines*, p. 205. Voir chap., no 4.3, p. 153.
[94] D. H. Stern, *Jewish New Testament Commentary*, Clarksville, Jewish New Testament Publications Inc., 1989, p. 59.
[95] Au siècle dernier, la clausule a fait l'objet de plusieurs interprétations. Voir à ce sujet J. Dupont, *Mariage et divorce dans l'évangile*, p. 96-106.
[96] D. R. A. Hare, *Matthew. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, p. 221. Voir chap. 4, no 4.3, p. 154.
[97] D. A. Hagner, *Matthew 1—13*, p. 125. D. R. A. Hare, *ibid.*, p. 221.

enseignement s'oppose à la permission de Moïse (Dt 24,1-3) puisque la lettre de répudiation est le gage qui accorde à la femme la liberté de se remarier sans qu'elle-même et son futur époux soient accusés d'adultère. D'où la grande stupéfaction de ses auditeurs, opposants comme partisans!

Au v. 10, les pharisiens sont disparus du décor. Nous imaginons qu'ils ont été renversés par les déclarations de Jésus. Les disciples les remplacent. En diverses occasions, ils sont lents à saisir l'enseignement de leur Maître (Mt 13,18; 15,15; Mc 4,13; 7,17). Toutefois, cette fois-ci, ce n'est pas le cas. Frappés par la rigueur de la doctrine de Jésus sur la relation conjugale, même assortie de la clause d'exception légitimant le divorce en cas d'adultère, ils réagissent promptement et, avec sarcasme, déduisent que « si telle est la condition de l'homme envers sa femme, il n'y a pas intérêt à se marier » (*ei houtōs estin hē aitia tou anthrōpou meta tēs gunaikos ou sumpherei gamēsai*). Logique déconcertante! La réaction des disciples, qui peut refléter une riposte de la communauté de Matthieu[98], ne doit pas être exagérée. Ces hommes, qui devaient partager profondément le point de vue hillélite, estiment que l'enseignement de Jésus est excessivement restrictif. Si l'époux ne peut répudier son épouse pour n'importe quelle raison, ils considèrent leurs prérogatives de mâle compromises[99]. Autrement dit, ils se voient enlever leur privilège! Les risques d'être lié définitivement avec une femme qui est ou qui devient insupportable, quelle que soit la forme de malice (voir Si 25,16-26), sont absolument trop exigeants pour eux[100]. Rappelons que, dans la culture judéo-palestinienne de l'époque, le mariage était un devoir (*m. Git* 9,1-3) et que l'épouse était considérée comme un bien marital[101]. Par conséquent, il n'est pas étonnant que les disciples concluent cyniquement que de telles contraintes rendaient le mariage peu attrayant[102]. S'ils ne

---

[98] *Les Évangiles. Traduction et commentaire*, Montréal, Ballarmin, 1982, p. 140, note 10.
[99] C. Tassin, « L'évangile de Matthieu » dans *Les évangiles*, P. Gruson (dir.), p. 197.
[100] D. A. Hagner, *Matthew 14—28*, p. 549.
[101] Voir chap. 4, no 4.3, p. 153.
[102] D. A. Carson, « Matthew » dans *EBC*, Volume 8, p. 419.

peuvent se comporter en libres propriétaires de la conjointe[103], et si le divorce ne conduit pas à la liberté de se remarier (v. 9b), le mariage est alors inutile[104]. D'où leur conclusion, « il n'y a pas intérêt à se marier ».

La réflexion des disciples est reçue favorablement par Jésus. Il saisit au vol leur remarque et en change le sens. Il leur répond qu'effectivement le mariage n'est pas la seule possibilité. Il en existe une autre, mais seulement pour ceux « à qui c'est donné » [*all' hois dedotai* (v. 11b)]. Pour adoucir l'abstinence exigée qui leur semble bien difficile, voire intolérable, Jésus souligne que le choix du célibat et de la continence (voir 1 Co 7,1) est un don particulier accordé par Dieu (voir 1 Co 7,7). Pour les aider à comprendre le sens de ses paroles, Jésus recourt à une image. Il prend l'exemple des eunuques qu'il utilise par trois fois : les deux premières fois au sens physique et, à la troisième reprise, au sens figuré (v. 12).

En premier lieu, Jésus rappelle l'existence des eunuques de naissance, c'est-à-dire ceux que la nature rend incapables de procréer. En deuxième lieu, celle des castrats correspond aux eunuques rendus tels par les hommes. Ces deux types d'eunuques représentent ceux que l'on rencontre dans les écrits rabbiniques. Selon les rabbins, il y avait deux espèces d'eunuques : les eunuques de naissance, à cause d'une infirmité naturelle (*b. Yeb.* 75a.79b), et ceux qui découlent de la violence humaine (*m. Zab.* 2,1; *m. Yeb.* 8,4). Bien que la rédaction de ces sources rabbiniques soit plus tardive que celle des évangiles, Mt 19,12 révèle que ces écrits conservent un langage qui remonte au 1er siècle de notre ère[105]. Les rabbins faisaient une distinction entre ces deux types d'eunuques, car ils croyaient que certaines interdictions s'appliquaient à l'une des deux catégories (*m. Yeb.* 8,4; *b. Yeb.* 80b)[106]. En troisième lieu, Jésus

---

[103] C. Tassin, « L'évangile de Matthieu » dans *Les évangiles*, P. Gruson (dir.), p. 198.
[104] D. L. Turner, *Matthew*, p. 462.
[105] W. D. Davies and D. C. Allison Jr, *The Gospel according to Saint Matthew*, Volume 3, p. 22. J. Dupont, *Mariage et divorce dans l'évangile*, p. 194-195. U. Luz, *Matthew 8—20*, Translation by J. E. Crouch, Minneapolis, Fortress Press, 1989, p. 501.
[106] W. D. Davies and D. C. Allison Jr, *ibid.*, p. 22, note 110.

reprend le qualificatif dépréciatif, par ironie ou par provocation[107], et l'applique aux hommes qui ont choisi le célibat (*eunouchoi hoitines eunouchisan heautous*) et à ceux qui, pour un certain temps, optent pour l'abstinence sexuelle à cause du règne de Dieu (*dia tēn basileian tōn ouranōn*). Évidemment, les membres de cette classe ne sont pas de véritables castrés ou impotents de la nature. Ils sont célibataires par option afin de se consacrer entièrement aux intérêts du Royaume des cieux. Jésus désire montrer la grande valeur du célibat volontaire pour le but du ministère (voir 1 Co 7,7-8.29.32)[108]. La question des eunuques doit aussi être comprise du point de vue eschatologique. Les exigences du temps (la croyance à la Parousie) appellent au célibat ceux qui ont reçu ce charisme afin de pouvoir se consacrer entièrement au service de Dieu. (voir 1 Co 7,7-8.29.32)[109]

L'exhortation « Que celui qui peut comprendre comprenne! » (*ho dynamenos chōrein chōreitō*) ne concerne que le troisième type d'eunuques. Cette tournure, qui fait écho à l'expression « Que celui qui a des oreilles entende! » (Mt 11,15; 13,9.43), est rédactionnelle[110].

À l'instar des vv. 10-12 de Marc, les passages de Matthieu (19,9-12) sont rédactionnels. Ici encore, ce jugement s'appuie sur différentes observations. Au v. 9, Matthieu, qui tient compte de ses lecteurs judéo-chrétiens, a ajouté la clause

---

[107] Comme on l'a indiqué précédemment, le mariage était la règle dans la société d'Israël. Mais Jésus l'a transgressée comme quelques autres, par exemple Jean le Baptiste. Le choix de cet état de vie insolite lui a probablement attiré des reproches. Le mot « eunuque » employé au sens figuré repose peut-être sur des quolibets que ce statut social inhabituel valut à Jésus. J. Schlosser, *Jésus de Nazareth*, Paris, Éd. Noesis, 1999, p. 121.

[108] J. Dupont, *Mariage et divorce dans l'évangile*, p. 196. W. Günther, « Gameō » dans *NIDNTT*, Vol.ume 2 : G-Pre, Exeter / Grand Rapids, The Paternoster Press Ltd / The Zondervan Corporation, 1976, p. 580. D. A. Hagner, *Matthew 14—28*, p. 550. C. Tassin, « L'évangile de Matthieu » dans *Les évangiles*, P. Gruson (dir.), p. 197. D. L. Turner, *Matthew*, p. 463. G. Vermes, *L'évangile des origines*, p. 386-387.

[109] W. Günther, « Gameō » dans *ibid.*, p. 580. D. A. Hagner , *ibid.*, p. 550. D. L. Turner, *ibid.*, p. 463.

[110] W. D. Davies and D. C. Allison Jr, *The Gospel according to Saint Matthew*, Volume III, p. 25-26. G. Vermes, *L'évangile des origines*, p. 387.

d'exception ainsi que le dernier membre de ce verset[111]. En ce qui a trait à la clausule, celle-ci n'entre pas en contradiction avec Dt 24,1[112], car un homme, dans le contexte biblique, qu'il soit divorcé ou non, ne commet pas l'adultère s'il épouse une deuxième femme, évidemment si elle est libre, puisque la polygamie est encore acceptée au 1[er] siècle de notre ère[113]. Ici, Matthieu se base sur l'autorité de Jésus pour proposer une règle d'application pratique : selon cet évangéliste, la Loi de Moïse interprétée par Jésus ne s'oppose pas à la Loi de Dieu. Elle est donc valable pour l'Église[114]. Une telle opération est renforcée par l'ouverture d'esprit de Matthieu qui, tenant compte des influences rabbiniques, désire diminuer le conflit apparent avec la Torah[115]. En ce qui concerne la réponse des disciples au v. 10, cette repartie sert d'introduction pour l'enseignement de Jésus sur le célibat. Sachant que Paul considérait cet état de vie comme un don, Matthieu voulait peut-être par cette assertion imiter l'apôtre des Gentils. Quant aux vv. 11-12 qui traitent du célibat, ils n'ont aucun lien avec l'enseignement des vv. 4-9. Si Matthieu associe le débat sur le divorce et ce message sur le célibat, qu'il est seul à rapporter, c'est probablement en raison des deux états de vie qui devaient coexister dans son église. Aux gens mariés, il rappelle la fidélité conjugale que Jésus a prêchée avec vigueur, puis, à la communauté, il demande la pleine reconnaissance pour ceux qui ont choisi le célibat[116]. Passons maintenant aux autres sources.

---

[111] C. L. Blomberg, *Matthew*, p. 292. D. A. Hagner, *Matthew 14—28*, p. 549.
[112] W. D. Davies and D. C. Allison Jr, *The Gospel according to Saint Matthew*, Volume III, p. 5.
[113] Voir chap. 3, no 3.2, p. 108-109.
[114] F. Vouga, *Jésus et la Loi selon la tradition synoptique*, Coll. « Le Monde de la Bible », Genève, Labor et Fides, 1988, p. 104.
[115] W. D. Davies and D. C. Allison Jr, *The Gospel according to Saint Matthew*, Volume III, p. 5.
[116] C. Tassin, « L'évangile de Matthieu » dans *Les évangiles*, P. Gruson (dir.), p. 198.

6.6 Les autres sources

Divers textes dans le Nouveau Testament font écho aux vv. 11-12 de Marc et au v. 9 de Matthieu. Tournons notre regard en direction de ces parallèles, Mt 5,31-32, Lc 16,18 et 1 Co 7, 10-11.

Mt 5,31-32

531 « D'autre part il a été dit : *Si quelqu'un répudie sa femme, qu'il lui remette un*
certificat de répudiation. » 32 Et moi, je vous dis : quiconque répudie sa femme – sauf
en cas d'union illégale - la pousse à l'adultère; et si quelqu'un épouse une répudiée,
il est adultère[117].

Lc 16,18

1618 « Tout homme qui répudie sa femme et en épouse une autre est adultère; et celui qui épouse une femme répudiée par son mari est adultère. »

1 Co 7,10-11

710 À ceux qui sont mariés j'ordonne, non pas moi mais le Seigneur : que la femme
ne se sépare pas de son mari 11 – si elle en est séparée, qu'elle ne se remarie pas ou
qu'elle se réconcilie avec son mari -, et que le mari ne répudie pas sa femme.

Les versets 31-32 du chapitre 5 de l'évangile selon Matthieu sont comparables à ceux de 19,7.9 du même évangéliste, qui considèrent aussi bien l'écrit de Moïse concernant la procédure à suivre dans le cas d'une répudiation que l'enseignement de Jésus sur le divorce, mais avec quelques différences. Ces distinctions n'apparaissent pas au v. 31, passage qui est presque identique du point de vue textuel à 19,7. Les disparités figurent au v. 32. Ce passage, qui à première vue apparaît similaire à 19,9, comporte

---

[117] À l'instar des deux versions longues, la traduction française des trois formes abrégées qui seront étudiées, proviennent de *La Bible TOB*.

deux ajouts[118]. La première addition est l'expression «... la pousse à l'adultère » (*poiei autēn moicheuthēnai*) et la deuxième, qui apporte en fait une précision au dernier membre de 19,9, est le terme « répudiée » de l'affirmation : « si quelqu'un épouse une répudiée » (*hos ean apolelymenēn gamēsē moichatai*).

Attardons-nous à la tournure «... la pousse à l'adultère » (*poiei autēn moicheuthēnai*). Un homme qui divorce de son épouse, excepté pour infidélité, rend sa femme coupable d'adultère. Jésus taxe l'homme d'un crime très grave puisque, au 1er siècle de notre ère, une femme répudiée n'est pas forcée par nécessité économique de devenir l'épouse d'un autre homme. La somme inscrite dans le contrat de mariage, la *k^{e}tûbāh*, qui vise à protéger la femme, doit lui être versée au moment de la répudiation[119]. Cependant, dans certains cas, le montant de la *k^{e}tûbāh*[120] n'est pas suffisant pour assurer la survie de la femme jusqu'à son décès. Hormis ce fait, dans la plupart des circonstances et dans le contexte patriarcal de la Palestine du 1er siècle, la femme divorcée veut[121], au même titre que l'homme, se remarier. Tel que signalé en 19,9, le divorce, sauf pour adultère, est statué invalide par Jésus. En se remariant, la femme vit dans une relation adultère avec l'homme qui est légalement, mais non moralement, son époux[122].

Considérons maintenant le vocable « répudiée » de la déclaration : « si quelqu'un épouse une répudiée » (*hos ean apolelymenēn gamēsē moichatai*). Cet ajout précise le motif pour lequel l'homme est accusé du crime d'adultère. Or, selon la Loi juive, l'homme marié ou divorcé, s'il épouse une femme libre, c'est-à-dire une femme

---

[118] Ces deux versets (5,32; 19,9) peuvent représenter des versions différentes d'un logion original. D. A. Hagner, *Matthew 14—28*, p. 546-547.
[119] Voir chap. 3, no 3.7, p. 121. Voir également J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, traduit de l'allemand par J. Le Moyne 2e éd., Paris, Cerf, 1976, p. 485. S. Safraï and M. Stern, *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Culturaland Religious Life and Institutions*, Volume Two, Philadelphia, Fortress Press, 1976, p. 790.
[120] Le minimum était de 200 *zûz* (šeqel, car le *zûz* correspondait à la valeur du šeqel) pour une vierge (*m. Ket.* 1,2) et de 100 *zûz* pour une veuve ou divorcée (*m. Ket.* 1,5).
[121] Comme la femme dans la société d'aujourd'hui.
[122] D. R. A. Hare, *Matthew. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, p. 221.

célibataire ou répudiée selon la règle de Dt 24,1.3, n'est pas coupable du délit de l'adultère. Mais d'après Jésus, s'il n'y a pas d'infidélité de la part de la femme, le divorce est invalide. S'il n'y a pas de réel divorce, un remariage ne peut avoir lieu[123]. Par conséquent, l'homme, qui épouse une répudiée selon la doctrine laxiste d'Hillel, est accusé d'adultère puisque la femme renvoyée n'est pas réellement divorcée : elle est encore liée à son premier époux; donc, elle ne lui appartient pas[124]. En plus d'insister sur le fondement du mariage, Jésus met en relief la condition morale créée par une telle union. De ce point de vue, sa déclaration renvoie à Lv 18,20. L'homme devient impur au même titre que la femme qui est déclarée ainsi en Dt 24,4, car il ne se soumet pas à la volonté de Dieu telle qu'exprimée dans le Décalogue (voir Ex 20,17; Dt 5,21).

Quant à la parole de Jésus en Lc 16,18, elle est une déclaration légale qui rappelle ou bien la loi casuistique de l'Ancien Testament, ou bien la loi casuiste de l'Ancien Testament. Ce dit, qui traite du divorce, émet un jugement sur le remariage de l'homme qui porte atteinte à sa propre union ou à celle d'un autre[125]. Ce texte comporte donc deux situations. Pour le premier cas, « Tout homme qui répudie sa femme et en épouse une autre est adultère» (*pas ho apolyōn tēn gynaika autou kai gamōn heteran moicheuei*), la solution est explicite. Jésus incrimine l'époux, qui répudie son épouse dans le seul but d'épouser une autre femme, de commettre l'adultère (voir Mt 5,28)[126], en dépit de l'indulgence de la Loi. Rappelons-nous qu'au moment de la répudiation, le mari est tenu de verser la *k^{e}tûbāh*[127] à son épouse. Or,

---

[123] D. L. Turner, *Matthew*, p. 171.
[124] W. F. Albright and C. S. Mann, *Matthew*, Coll. « The Anchor Bible », New York, Doubleday & Company Inc., 1971, p. 65. D. R. A. Hare, *Matthew. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, p. 221.
[125] J. A. Fitzmyer, « The Matthean Divorce Texts and some New Palestinian Evidence » dans *TS* 37, p. 201.
[126] Cette faute est proscrite par la législation vétérotestamentaire (Ex 20,14; Dt 5,18; voir Lv 20,10; Dt 22,22). Voir chap. 4, no 4.3, p. 153-154.
[127] Voir chap. 3, no 3.7.1, p. 124.

moyennant finances[128], l'homme peut en tout temps renvoyer sa femme. Un divorce obtenu par les moyens financiers est jugé invalide par Jésus. Pour lui, le lien conjugal n'est pas monnayable. La femme n'est pas une marchandise[129].

Non seulement Jésus condamne la répudiation et le remariage de l'époux, il sanctionne aussi l'homme qui s'unit à une femme expulsée : « et celui qui épouse une femme répudiée par son mari est adultère. » (*kai ho apolelumenēn apo andros gamōn moicheuei*). L'homme, qui épouse une femme bannie du foyer dans le soi-disant but de la secourir ou pour tout autre motif, est accusé d'adultère puisque la femme, en dépit du libelle qui atteste sa liberté de se remarier[130], n'est pas libre. Aux yeux de Jésus, le mariage dissous légalement subsiste encore, car la répudiation est sans effet sur le lien conjugal[131]. En raison de son statut social, la femme répudiée est responsable de l'adultère de son second époux[132], car en épousant un autre homme, elle empêche la réconciliation (voir 1 Co 7,11) à l'intérieur du couple d'où elle provient[133] puisqu'elle pouvait revenir à son mari (*Tos. Yeb.* 6,4; voir *m. M. Qat.* 1,7). Cette éventualité s'appliquait dans les cas où la femme répudiée ne s'était pas remariée entre temps ou si le divorce avait eu lieu, soit en raison de la stérilité de la femme (*m. Git.* 4,8), soit pour cause de soupçon d'adultère ou de vœux prononcés contre la volonté de son mari (*m. Git.* 7,7)[134]. Regardons maintenant le texte paulinien de 1 Co 7,10-11 qui rapporte la pensée de Jésus sur le divorce.

---

[128] Si l'on se réfère à Lc 16,14, qui présente les pharisiens comme aimant l'argent, richesse qui leur semblait une récompense obtenue en vertu de leur justice devant Dieu (voir 18,9) et de leur fidélité à la Loi (voir 10,29), Jésus voulait sûrement dénoncer leur hypocrisie et leur méchanceté, car ils étaient en faveur du divorce d'après le point de vue de Hillel, et leur rappeler le caractère authentique de la loi divine. Voir chap. 4, no 4.1, p. 143-144.
[129] H. Cousin, « L'évangile de Luc » dans *Les évangiles*, P. Gruson (dir.), p. 742.
[130] J. Nolland, « The Gospel Prohibition of Divorce: Tradition, History and Meaning » dans *JSNT* 58, p. 21.
[131] J. Dupont, *Mariage et divorce dans l'évangile*, p. 56-57.
[132] J. Nolland, « The Gospel Prohibition of Divorce: Tradition, History and Meanings » dans *JSNT* 58, p. 21.
[133] F. Bovon, *L'évangile selon saint Luc 15,1—19,27*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 93.
[134] J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, p. 485, note 107.

Au v. 10a, Paul introduit le dit de Jésus sur le divorce par les mots « À ceux qui sont mariés, j'ordonne, non pas moi mais le Seigneur...» (*tois de gegamēkosin paraggellō ouk egō alla ho kyrios*). Par ces paroles, l'apôtre des Gentils précise que cet ordre ne provient pas de lui, contrairement à ce qui est exprimé en 7,12.25, mais émane de Jésus durant son ministère terrestre[135]. Paul recourt à une autorité plus grande que la sienne et adhère à un enseignement du Galiléen[136] pour dicter à l'épouse de ne pas quitter son mari et ordonner la même norme à l'homme, de ne pas abandonner sa femme[137].

Au v. 10, les déterminations « que la femme ne se sépare pas de son mari » (*gynaika apo andros mē chōristhēnai*), puis au v. 11 « et que le mari ne répudie pas sa femme » (*kai andra gynaika mē aphienai*), formulées sous forme négative, font écho respectivement à Mc 10,11a et 12a. La situation de Paul ressemble à celle de Marc : les deux auteurs s'adressent à un public soumis à la loi romaine[138]. C'est la raison pour laquelle la défense de divorcer s'applique autant à l'épouse qu'à l'époux[139]. Le verbe *chōristhēnai* a ici le même sens que *aphienai*. Dans la langue grecque, les deux mots signifient « divorcer »[140] s'ils sont employés dans un contexte spécifique[141]. Effectivement, le v. 13c correspond à cette interprétation, car le verbe *aphienai* est employé dans le sens de répudier.

Au v. 11a, Paul signale entre tirets qu'une séparation peut survenir. Dans un tel cas, il ordonne à la femme le célibat ou la réconciliation avec son mari. Si le remariage lui

---

[135] J. P. Meier, *A Marginal Jew*, Volume 4: Law and Love, New Haven and London, Yale University Press, 2009, p. 98. R. H. Stein, « Divorce » dans *DJG*, Wheaton, InterVarsity Press, 1956, p. 192.
[136] J. P. Meier, *ibid.*, p. 100.
[137] J. Marcus, *Mark 8—16*, p. 712. R. Morton, « Divorce and Remarriage » dans *EHJ*, C. A. Evans (ed.), New York and London, Routledge Taylor & Francis Group, 2008, p. 170.
[138] J. A. Fitzmyer, « The Matthean Divorce Texts and some New Palestinian Evidence » dans *TS* 37, p. 199. La Corinthe du 1[er] siècle de notre ère, colonie fondée par Jules César en 44 av. J.-C., était gouvernée par la loi romaine. J. P. Meier, *A Marginal* Jew, Volume 4: Law and Love, p. 100.
[139] J. P. Meier, *ibid.*, p. 100.
[140] R. H. Stein, « Divorce » dans *DJG*, p. 193. J. P. Meier, *ibid.*, p. 101.
[141] J. P. Meier, *ibid.*, p. 101.

est interdit[142], c'est parce que la première alliance n'est pas annulée (voir Rm 7,1-3). Fait étrange, aucun commentaire pour l'homme. Néanmoins, si l'on tient compte des paroles de Paul adressées à l'épouse, ces dits sont forcément destinés à l'homme : si la femme séparée demeure unie à son mari, l'homme délaissé reste également lié à son épouse[143].

Notre investigation sur ces trois dernières versions (Mt 5,32; Lc, 16,18; 1 Co 7,10-11) relatives au divorce permet de conclure que la plupart des enseignements contenus dans ces exposés proviennent de la plume de Matthieu, de celle de Luc, puis de celle de Paul. La clausule matthéenne exprimée en 5,32, *parektos logou porneia*, que l'on retrouve sous une formulation différente en 19,9, *mē épi porneia*, est une addition rédactionnelle[144]. Cet évangéliste a inséré cette stipulation, qui correspond aux lois et coutumes juives par égard pour sa communauté judéo-chrétienne. Quant à la prise en compte de l'initiative de la femme en Mc 10,12 et en 1 Co 7,10, elle est une adaptation des déclarations de Jésus aux réalités du monde gréco-romain.

La parole « et celui qui épouse une femme divorcée commet l'adultère » (Mt 5,32c; Lc 16,18b), omise en Mt 19,9 et en Mc 10,11, est plus problématique, car selon la loi juive la lettre de répudiation accorde à l'époux et à l'épouse renvoyée la possibilité de se remarier sans être accusés du crime de l'adultère[145]. Nous reviendrons sur ce dit.

Regardons maintenant les deux formes longues, les traditions marcienne et matthéenne. La polémique rapportée en Mc 10,2-9 et en Mt 19,1-8, dans laquelle

---

[142] C'est peut-être en raison de la tradition que Paul a reçue qui comprenait que le remariage avait été défendu par Jésus. A. Myre, « Dix ans d'exégèse sur le divorce dans le Nouveau Testament » dans *Le divorce*, Coll. « Héritage et Projet 116 », Montréal, Fides, 1973, p. 152.

[143] J. Dupont, *Mariage et divorce dans l'évangile*, p. 70.

[144] J. Dupont, *ibid.*, p. 88-89. J. A. Fitzmyer, « The Matthean Divorce Texts and some New Palestinian Evidence » dans *TS* 37, p. 208. R. Guelich, « The Antitheses of Matthew V. 21-48: Traditional and / or Redactional? » dans *NTS* 22 (1979), p. 447. D. A. Hagner, *Matthew 1—13*, p. 123. J. P. Meier, *A Marginal* Jew, Volume 4: Law and Love, p. 104-105. J. Nolland, « The Gospel Prohibition of Divorce: Tradition, History and Meaning » dans *JSNT* 58, p. 21. R. Morton, « Divorce and Remarriage » dans *EHJ*, C. A. Evans (ed.), p. 171.

[145] Voir chap. 4, no 4.2, p. 152.

Jésus argumente sur une base scripturaire pour aboutir à la sentence d'autorité qui sert de conclusion « Que l'homme donc ne sépare pas ce que Dieu a uni » (Mt 19,6; Mc 10,9), proviendrait de Jésus. Cette affirmation absolue qui contraste avec la pratique juive et gréco-romaine[146], attestée uniquement par ces deux évangélistes, aurait été omise dans les autres textes parce qu'elle était embarrassante pour les milieux ecclésiastiques, et ce, dès le 1er siècle de notre ère. C'est du moins ce qu'on peut observer à la lecture de 1 Co 7,15[147]. D'ailleurs, les écrits de Mt 5,32 et 19,9, de Mc 10,11-12 et de Lc 16,18 ratifient que la communauté chrétienne primitive a ajusté l'idéal au réel[148]. Quant au caractère catégorique de la déclaration qui a des liens de parenté avec d'autres enseignements de Jésus, tels que ceux qui sont rapportés en Mt 5,20-48, en Mc 9,33-50 et en Lc18,18-30, il est un autre indice qui justifie l'attribution de cette parole à Jésus[149].

Le texte « Si quelqu'un répudie sa femme et en épouse une autre, il est adultère » (Mt 19,9; Mc 10,11), qui traite de la répudiation et qui présente la nouvelle union comme illégitime, émane vraisemblablement de Jésus[150] puisque l'essentiel de cette opinion du Nazaréen a des équivalents ailleurs dans le Nouveau Testament (Mt 5,32; 19,9; Mc 10,11 et Lc 16,18).

Revenons à la parole « et celui qui épouse une femme divorcée commet l'adultère » (Mt 5,32c; Lc 16,18b) que nous avons laissée en suspens. Si nous nous appuyons sur le dit « ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas » en Mt 19,6 et en Mc 10,9,

---

[146] R. Morton, « Divorce and Remarriage » dans *EHJ*, C. A. Evans (ed.), p. 170. Voir chap. 4, no 4.1, p. 137; 144-147.
[147] J. Schlosser, *Jésus de Nazareth*, p. 206.
[148] G. Bornkamm, *Qui est Jésus de Nazareth*, Paris, Seuil, 1973, p. 115, note 5. W. D. Davies and D. C. Allison Jr., *The Gospel according to Saint Matthew*, Volume III, p. 19. J. R. Donahue and D. J. Harrington, *The Gospel of Mark*, p. 297. R. Morton, « Divorce and Remarriage » dans *EHJ*, C. A. Evans (ed.), p. 171.
[149] W. D. Davies and D. C. Allison Jr., *ibid.*, p. 19. J. R. Donahue and D. J. Harrington, *ibid.*, p. 297.
[150] W. D. Davies and D. C. Allison Jr., *ibid.*, p. 18. J. P. Meier, *A Marginal* Jew, Volume 4: Law and Love, p. 104-108; 112.

et sur le discours de Paul en 1 Co 7,10, il est possible que cette parole remonte à Jésus.

6.7 L'enseignement du Jésus évangélique comparé à celui des pharisiens

Questionné sur le divorce, Jésus ne focalise pas le texte de Dt 24,1.3 à l'instar de ses interrogateurs (Mt 19,3; Mc 10,2), mais sur les écrits scripturaires de Gn 1,27 et 2,24 (Mc 10,6-8a; Mt 19,4-5). Pour Jésus, ces passages sont considérés plus fondamentaux que l'édit de Moïse parce qu'ils renvoient à la volonté première et authentique de Dieu. Pour Jésus, la concession de Moïse ne s'harmonise pas avec le plan de Dieu voulu pour l'homme et la femme lors de la création[151]. Pour Jésus, la dispense accordée par Moïse n'abolit pas la loi fondamentale[152]. En remontant au dessein originel du Créateur bien antérieur à Moïse, Jésus considère que l'union de l'homme et de la femme dans le mariage doit être une union stable[153] sur laquelle l'humanité doit s'édifier[154] et non pas sur une alliance fragilisée par des débats scholastiques.

Or, pour les pharisiens qui interrogent Jésus, l'interprétation du Galiléen n'est pas valable. Ce qui est expressément autorisé dans la Bible ne peut être explicitement interdit en faisant appel à un autre texte de la Bible[155]. Effectivement, il n'y a rien en Dt 24,1.3 qui suggère que l'expression « cesse de la regarder avec faveur » ou « cesse de l'aimer » doit être appliquée sous certaines réserves[156]. Si ses adversaires interviennent, c'est parce qu'ils semblent prétendre que Moïse, qui parle au nom de Dieu, décrète ou autorise le divorce (Mt 19,7). Pour Jésus, ce n'est pas le cas. Il

---

[151] D. R. A. Hare, *Matthew. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, p. 221.
[152] *La Bible TOB*, p. 2417, note h.
[153] *Les Évangiles. Traduction et commentaire*, p. 286. D. L. Turner, *Matthew*, p. 459.
[154] J. Hervieux, « L'évangile de Marc » dans *Les évangiles*, P. Gruson (dir.), p. 437.
[155] K. Schubert, *Jésus à la lumière du judaïsme du premier siècle*, traduit de l'allemand par A. Liefooghe, Coll. « Lectio Divina 84 », Paris, Cerf, 1974, p. 54.
[156] J. Marcus, *Mark 8—16*, p. 709.

corrige ses opposants en répondant que Moïse reconnaît le divorce mais qu'il ne l'ordonne pas (Mt 19,8b)! Dans sa repartie, Jésus ne se laisse pas prendre au jeu des légistes juifs et de leur casuistique. Il ne condamne pas Moïse pour son édit. Au contraire, c'est Israël qui est accusé d'avoir soutiré du législateur une telle concession qu'il attribue à la dureté de cœur (Mt 19,8a; Mc 10,5) des Juifs d'alors qui, récalcitrants à la volonté de Dieu, étaient incapables de préserver l'unité du couple[157]. Selon Jésus, le renvoi de l'épouse même assorti de l'acte de répudiation, disposition qui tient compte de l'immoralité des hommes afin de limiter et de contrôler ses effets[158], est une concession qui n'a jamais été souhaitée par Dieu et qui ne supprime pas le caractère définitif de l'union[159] voulu dans le projet initial de Dieu. En d'autres termes, Jésus réaffirme vigoureusement le sens donné par Dieu, lors de la création, à l'union conjugale »[160].

Contrairement à ses adversaires, partisans du divorce, qui s'appuient sur le texte de Dt 24,1-3 pour rompre l'union matrimoniale, Jésus soutient qu'aucun homme ne peut modifier la volonté originelle de Dieu (Mt 19,6 Mc 10,9), c'est-à-dire qu'aucun être humain ne peut prétendre séparer l'époux de l'épouse devenus une seule chair par le lien du mariage[161]. L'écrit mosaïque ne peut donc pas abolir l'unité créée entre l'homme et la femme[162]. Dans cet enseignement, Jésus se place au-dessus de la Loi[163] : il dépasse le plan légal. Il ne présente évidemment pas une exégèse de la législation mosaïque, mais, en évoquant Gn 2,24 pour condamner le principe même du divorce, Jésus en fait sienne la leçon et rappelle la signification la plus profonde de

---

[157] S. Légasse, *L'évangile de Marc*, Tome 2, p. 594. J. Potin, *Jésus l'histoire vraie*, Paris, Éd. Du Centurion, 1994, p. 380.
[158] D. A. Carson, « Matthew » dans *EBC*, Volume 8, p. 711.
[159] J. Potin, *Jésus l'histoire vraie*, p. 380.
[160] J. Hervieux, « L'évangile de Marc » dans *Les évangiles*, P. Gruson (dir.), p. 438.
[161] J. D. Derrett, *Law in The New Testament*, London, Darton / Longman & Todd, 1970, p. 370. H. Cousin, « L'évangile de Luc » dans *Les évangiles*, P. Gruson (dir.), p. 742. F. J. Matera, *New Testament Ethics. The Legacies of Jesus and Paul*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1996, p. 28-29.
[162] H. Cousin, « L'évangile de Luc » dans *ibid.*, p. 742.
[163] M. Goguel, *Jésus*, p. 570, note 1.

la Loi, celle de respecter le dessein divin. Son interprétation ne constitue pas une attaque de la Torah. Toutefois, contrairement aux deux maîtres pharisiens, Shammaï et Hillel qui ne font que donner une interprétation plus étroite ou plus large de la Loi (Dt 24,1-3)[164], Jésus présente une version différente de la tradition ancestrale d'Israël[165] offerte par lesdits interprètes de la Torah.

Maintenant, avec la venue du règne de Dieu, Jésus annonce aux Juifs une nouvelle manière d'être le peuple de Dieu. Jusqu'alors la Loi était le critère ultime, mais il en est désormais autrement. Le Galiléen demande davantage. Il dresse son autorité contre celle de Moïse. Le divorce ne doit pas être considéré comme une option pour Israël : il doit être rejeté[166]. Si Dieu hait le divorce sous l'ancienne alliance (Ml 2,14-16), il le déteste beaucoup plus maintenant, depuis l'inauguration de son royaume[167]. Les disciples du royaume doivent retourner à la norme originale, celle d'avant le péché humain[168]. Lors de la création, l'homme et la femme ont été créés pour devenir une seule chair dans une union indéfectible. En cette période qui doit déboucher sur un nouveau paradis, Jésus prône la fidélité de l'homme envers sa femme, car la répudiation de la femme (Mc 10,2; Mt 19,3) est contraire au dessein de Dieu.

Dans son instruction, Jésus ne rejette pas Dt 24,1 et ne prend pas une position rigoriste à l'égard de cet écrit. S'il s'attarde à l'enseignement de la Genèse et non à celui du Deutéronome, ce n'est pas dû au fait que le premier remonte à Dieu et le deuxième à Moïse, mais c'est parce qu'il désire ardemment attirer l'attention sur deux notions extrêmement importantes souvent oubliées par ses antagonistes, à savoir le besoin de distinguer clairement entre les rudiments de la Torah qui exposent la volonté absolue de Dieu et le décret qui présente le vouloir divin répondant aux

---

[164] Voir chap. 4, no 4.1, p. 143-144.
[165] N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, Volume 2, Minneapolis, Fortress Press, 1996, p. 389.
[166] D. A. Hagner, *Matthew 1—13*, p. 125.
[167] D. L. Turner, *Matthew*, p. 463.
[168] D. A. Hagner, *Matthew 1—13*, p. 125. F. J. Matera, *New Testament Ethics. The Legacies of Jesus and Paul*, p. 29.

circonstances issues du péché humain, mais qui ne reflète toutefois pas les véritables visées de Dieu[169]. Les textes de Gn 1,27 et 2,24 ont donc, pour Jésus, priorité sur la législation de Dt 24,1-3, car ces écrits reflètent le but initial de Dieu sur le mariage[170], lieu privilégié des relations humaines égales et différentes. Le plan divin l'emporte sur le subséquent expédient humain stipulant que les hommes peuvent divorcer de leurs épouses. Bref, Jésus remémore l'éthique divine[171].

Bien que Dieu ait voulu l'union indéfectible des partenaires, Jésus accepte toutefois, à l'instar des Shammaïtes[172], la concession de Moïse pour les cas d'inconduite sexuelle (Mt 5,32a; 19,9a) puisque l'adultère a rompu le lien d'« une seule chair » qui caractérise l'unité du couple[173]. La clause d'exception « sauf en cas d'union illégale » (Mt 5,32a; 19,9a) adoucit peut-être l'éthique de Jésus, mais, en revanche, la doctrine relative au remariage est beaucoup plus exigeante que les points de vue humains. Contrairement aux deux spécialistes de la Loi, Shammaï et Hillel, qui jugent « loyale, fidèle, intègre » une deuxième union, Jésus déclare « adultère » le remariage de l'homme (Mt19,9b[174]; Mc 10,11; Lc 16,18), car le divorce n'annule pas le dessein fondamental de Dieu sur le couple humain qui doit vivre dans une union permanente[175]. Voilà pourquoi une nouvelle union est considérée adultère autant pour l'homme que pour la femme qui divorcent de leur partenaire et qui se remarient (Mc 10,12). Jésus fait comprendre à ses auditeurs que les époux, même séparés, restent unis dans la chair. Dans cette instruction, Jésus est allé plus loin que ses contemporains les plus sévères. Aucun d'entre eux n'avait envisagé de contester l'efficacité de la procédure de répudiation. Aucun d'entre eux n'avait pensé que le

---

[169] C. E. B. Cranfield, p. 229-230. Auteur cité par W. D. Davies and D. C. Allison Jr, *The Gospel according to Saint Matthew*, Volume III, p. 14.
[170] D. L. Turner, *Matthew*, p. 461.
[171] D. A. Hagner, *Matthew 14—28*, p. 549.
[172] Voir chap. 4, no 4.1, p. 143.
[173] C. L. Blomberg, *Matthew*, p. 111. D. L. Turner, *Matthew*, p. 462.
[174] Sauf en cas d'inconduite sexuelle.
[175] F. Hauck, « *Moicheuō, moichaō, moicheia, moichos, moichalis* » dans *TDNT*, Volume IV, Grand Rapids, Gerhard Kittel, 1969, p. 733. *Les Évangiles. Traduction et commentaire*, p. 140. W. Loader, « Sexuality and the Historical Jesus » dans *JJC* (2007), p. 45.

mariage eût pu durer après un divorce effectué selon les formes légales, ni eu l'idée de qualifier d'adultère le mariage contracté par une femme renvoyée[176].

6.8 Quelques opinions sur le Jésus historique

L'enseignement de Jésus rapporté dans les différentes péricopes évangéliques, quoique adapté à la situation des premières communautés chrétiennes, démontre que le Jésus historique fut interrogé à maintes reprises sur le divorce et qu'il s'y opposa fermement. D'ailleurs, son opposition est rapportée explicitement par Paul en 1 Co 7,10. Bien qu'il soit difficile de savoir exactement ce que le Galiléen a dit en raison de la formulation différente d'une référence à l'autre, nous pouvons cependant affirmer que, dans sa doctrine, il a opéré un déplacement du regard[177] : il n'envisage pas l'aspect légaliste[178] mais considère le point de vue éthique. Il appuie son interprétation de la Loi sur le dessein de Dieu tel qu'exprimé dans les commandements du Décalogue (Ex 20,15; Dt 5,21) et non sur la concession de la tradition mosaïque. Il enlève le statut de référence première à la Loi de Moïse[179] pour accorder la priorité aux préceptes de Dieu.

Certes, les sources chrétiennes relatent que Jésus se réfère aux commandements du Décalogue (Mt 19,18-19; Mc 10,19; Lc 18,20), mais le Galiléen fait surtout « de l'amour la somme de l'éthique et la norme herméneutique suprême »[180], comme le montrent par exemple ses prises de position au sujet du sabbat (Mt 12,1-8; Mc 2,23-28; Lc 6,1-5; Jn 7,19-24)[181], son invitation à l'amour des ennemis (Mt 5,43-47; Lc 6,27-35) et, notamment, la valeur du double commandement de l'amour (Mt 22,34-

---

[176] J. Dupont, *Mariage et divorce dans l'évangile*, p. 56.
[177] J. Schlosser, *Jésus de Nazareth*, p. 214.
[178] J. Hervieux, « L'évangile de Marc » dans *Les évangiles*, P. Gruson (dir.), p. 438.
[179] J. Schlosser, *Jésus de Nazareth*, p. 214.
[180] J. Schlosser, *ibid.*, p. 214.
[181] Voir chap. 5, no 5.7, p. 205-206.

40; Mc 12,28-34; Lc 10,25-28; Jn 13,34-35). Les autres commandements restent évidemment en force, mais le double commandement de l'amour est le plus important[182].

Les évangiles présentent Jésus comme un prédicateur d'une religion d'amour (Mt 5,44-47; 12,7; Mc 12,28-33; Lc 10,30-37; Jn 3,16; etc.), de l'observance de l'intérieur du cœur au lieu de la pratique extérieure de codes légaux (Mt 12,7; Mc 7,11-13; Lc 18,9-14; Jn 7,24). Cette présentation peut très bien convenir au Jésus historique qui a dû proposer d'aller au-delà de la réglementation humaine pour respecter la loi divine telle qu'exprimée dans le Décalogue. Il a dû rappeler énergiquement à ses contemporains qui autorisaient le divorce de revoir leur comportement à l'égard de la loi divine et à l'endroit de leur prochain (voir Mt 5,27-28), car, pour lui, le prochain est aussi la femme, créée avec l'homme à l'image de Dieu (Gn 1,27).

Dans son instruction sur le divorce, il n'abroge aucun décret, n'ajoute aucun commandement nouveau à la loi divine (voir Mt 5,17-19) et ne remplace pas la législation morale ancienne par un nouveau code éthique[183]. Néanmoins, il a le souci de présenter une vision morale beaucoup plus que de donner des directives pratiques pour la vie[184]. Il ne se laisse pas enfermer dans des discussions interminables. Il va droit au cœur du sujet : « Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas » (Mt 19,4; Mc 10,9). La loi du divorce, qui vient de Moïse comme concession à la faiblesse humaine, est contraire à la volonté divine. La volonté du Créateur est la seule décisive et, selon cette volonté de Dieu, l'homme et la femme, qui ont été créés l'un pour l'autre, ne peuvent pas se séparer. Sa réflexion entièrement dirigée sur l'obéissance des hommes à la volonté de Dieu[185] nécessite une nouvelle manière de

---

[182] F. J. Matera, *New Testament Ethics. The Legacies of Jesus and Paul*, p. 30.
[183] F. J. Matera, *ibid.*, p. 30.
[184] J. Nolland, « The Gospel Prohibition of Divorce: Tradition, History and Meanings » dans *JSNT* 58, p. 24.
[185] D. R. A. Hare, *Matthew. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, p. 49. F. J. Matera, *New Testament Ethics. The Legacies of Jesus and Paul*, p. 32.

vivre[186]. Vivre une vie morale conforme à la volonté de Dieu est ce qu'il y a de plus important pour Jésus (Mt 6,10; Mc 3,35; Lc 8,21). En tant qu'enseignant, Jésus désire offrir une autre perception aux hommes de Dt 24,1-4 qui ne présente que la perspective masculine. Il leur signifie qu'ils doivent revoir leurs relations humaines[187]. Quand bien même un commandement de la Loi autorise le divorce, Jésus s'oppose aux interprétations abusives de la Torah, conçues par les hommes et en leur faveur. Il ne laisse pas aux époux la liberté de traiter leurs femmes comme ils le désirent[188]. Il démasque ce qui se cache derrière la soi-disant bonne conscience masculine de ses interlocuteurs qui croient normal d'estimer l'épouse comme un objet ou un bien, tel que c'est sous-entendu dans les passages de Gn 31,15; Nb 30,10-14 et Jr 6,12. Jésus condamne ses antagonistes qui, pour des raisons frivoles, se servent d'une règle juridique pour divorcer de leur épouse alors que l'intention première de la Loi mosaïque était d'assurer une protection à la femme[189], car c'était elle qui devait supporter le poids de la séparation. Son opposition catégorique au divorce signifie-t-elle que Jésus se préoccupait du respect de la femme[190] et de la protection de ses droits[191]? C'est fort probable! Il a pu entendre à ce propos des murmures (des injustices) de la part des femmes qui le suivaient et qui le servaient (Mt 27,55-56; Mc 15,41; Lc 8,1-3; 23,49) et, sans doute, il a dû être conscient des iniquités commises envers elles. À titre d'exemple, si l'on se réfère au texte johannique (8,1-11), Jésus ne condamne pas la femme adultère prise en flagrant délit. Remarqua-t-il une injustice envers cette femme qui lui fut présentée seule et non accompagnée de l'homme avec lequel elle a commis le délit? Sûrement!

---

[186] D. R. A. Hare, *Matthew. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, p. 51.
[187] D. L. Turner, *Matthew*, p. 462-463.
[188] J. Potin, *Jésus l'histoire vraie*, p. 379.
[189] P. Bonnard, « Six remarques sur l'exposé de Jean Zumstein » dans *Loi et Évangile*, Genève, Labor et Fides, 1981, p. 167.
[190] U. Luz, *Matthew 1—7*, p. 302.
[191] C. Tassin, « L'évangile de Matthieu » dans *Les évangiles*, P. Gruson (dir.), p. 69.

En tant que prophète eschatologique, il est possible que Jésus ait lié l'indissolubilité du mariage au but de Dieu rapporté dans le récit de la création (Mt 19,4-6; Mc 10,6-8)[192]. Dans ce cas, cet enseignement serait alors associé à sa proclamation de l'imminence du règne de Dieu (Mt 4,17; Mc 1,15), ce qui présume de la part de ses auditeurs un profond changement de mentalité par rapport au mariage[193]. Dans la société juive contemporaine de Jésus où le divorce est accepté[194], le Galiléen a pu faire appel au récit des origines et employer l'expression « une seule chair » afin d'interdire le divorce, lequel est incompatible avec la nature du mariage. La séparation par l'homme d'une union constituée par Dieu[195] est contraire à sa volonté. Pour Jésus, l'arrivée du royaume de Dieu implique donc le retour à l'idéal lié à la vision divine de l'humain, tel qu'il ressort du récit de la création.

En identifiant l'infidélité d'un homme envers son épouse comme adultère, Jésus soumet le mari à la même obligation morale que l'épouse[196]. Par cette affirmation, Jésus redéfinit radicalement le rôle de la femme dans le mariage[197] : il élève son statut social et sa dignité au même niveau que celui de l'homme[198]. Il souligne que l'honneur n'est pas unique à l'homme. Cette valeur fait partie également de l'anthropologie féminine. Divorcer de son épouse dans le seul but de s'unir à une autre femme est une offense envers l'épouse, un outrage à son amour-propre[199].

---

[192] R. Morton, « Divorce and Remarriage » dans *EHJ*, C. A. Evans (ed.), p. 171.

[193] *Les Évangile. Traduction et commentaire*, p. 138.

[194] Souvenons-nous qu'au 1er siècle de notre ère, le divorce était rare. Les mariages arrangés, les cadeaux de mariage (les biens paraphernaux), la dot et la réprobation de la famille rendaient le divorce très difficile. R. K. McIver, *The Four Faces of Jesus*, Nampa / Oshawa, Pacific Press Publishing Association, 2000, p. 22. Voir chap. 3, no 3.3, p. 112-113 et no 3.7.1, p. 124.

[195] J. Murray, *Divorce*, Philadelphie, Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1961, p. 33. Auteur cité par D. A. Carson, « Matthew » dans *EBC*, Volume 8, p. 712.

[196] D. A. Carson, « Mark » dans *ibid.*, p. 712.

[197] D. R. A. Hare, *Matthew. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, p. 221.

[198] C. L. Blomberg, *Jesus and the Gospels*, p. 307. D. A. Carson, « Mark » dans *EBC*, Volume 8, p. 712. I. H. Marshall, « Divorce » dans *NIDNTT*, Volume 1: A-F, Devon / Michigan, The Paternoster Press Ltd / The Zondervan Corporation, 1975, p. 506. R. Morton, « Divorce and Remarriage » dans *EHJ*, C. A. Evans (ed.), p. 171.

[199] Cela ne signifie pas que les Juifs n'accordaient aucune dignité aux femmes; mais le terme *timē* (honneur) n'était jamais employé pour elle.

Contrairement aux femmes qui, régies par la loi romaine, pouvaient initier le divorce, ce qui leur permettait d'indiquer publiquement qu'un époux leur avait causé du tort, les Juives qui vivaient en terre juive n'avaient pas ce droit à l'époque de Jésus. En imposant à l'homme l'obligation morale exigée de la femme, Jésus rappelle l'importance de la réciprocité : à l'instar de l'homme, la femme est vulnérable, c'est-à-dire qu'elle peut être atteinte dans sa dignité et, par conséquent, être blessée. Son honneur doit être protégé et respecté autant que celui de l'époux[200], car, au jour de leur création, mâle et femelle sont appelés « du nom d'être humain » (Gn 5,2).

Si Jésus se préoccupe de la femme, cela ne signifie pas qu'il oublie l'homme. Comme nous l'avons déjà noté, Jésus n'est pas contre la Loi (voir Jn 7,19-24)[201]. Il n'a pas abrogé, ni désapprouvé la législation de Moïse. Nous pouvons présumer que, pour certaines situations, il a accepté le divorce, par exemple dans les cas d'impudicité[202]. En allant avec un autre homme, l'épouse a ébranlé l'un des éléments les plus fondamentaux du mariage, celui de l'exclusivité sexuelle[203]. Elle a trahi l'alliance conclue entre elle et son mari. Leur identité comme époux et épouse est altérée[204]. Dans une telle circonstance, quoique nous n'ayons aucune preuve, Jésus désirait-il qu'un homme continue de vivre avec son épouse? Si l'homme a essayé de lui pardonner (voir Mt 18,21-22), a tenté d'évincer le doute au sujet de sa progéniture, à savoir si les enfants sont réellement les siens (voir Si 23,22-23), mais que ses tentatives sont demeurées vaines, nous pouvons supposer que Jésus a consenti que l'époux divorce de sa femme, car celle-ci, par son infidélité, lui a causé de profondes blessures.

---

[200] J. S. Kloppenborg, « Alms, Debt and Divorce: Jesus' Ethics in their Mediterranean Context » dans *TJT* 6/2 (1990), p. 195-196.
[201] Voir chap. 5, no 5.7, p. 207.
[202] Si le critère d'attestations multiples n'autorise pas scientifiquement à faire remonter la clausule de Mt 19,9 à Jésus, nous pouvons cependant émettre la thèse qu'il a dû se ranger du côté de Shammaï et qu'il a consenti à ce qu'un époux répudie sa femme, sans toutefois l'exiger comme Shammaï le réclamait (*m. Git.* 9,10).
[203] C. L. Blomberg, *Matthew*, p. 111.
[204] D. L. Turner, *Matthew*, p. 461.

Les sources chrétiennes présentent Jésus comme un homme qui éprouve des sentiments d'amour (Mc 10,21), de peur (Jn 11,33), de tristesse (Mt 26,37-38; Jn 11,35), comme un prédicateur qui insiste sur l'importance de l'amour dans la relation avec l'autre (Mt 5,43-48; Mc 10,21; Jn 13,34). En tant qu'individu, il savait fort bien que le mariage avait non seulement des implications morales, mais aussi des incidences affectives. À partir de ces données, nous supposons que, dans ce contexte des mariages injurieux (voir Si 9,1-2), lorsque la vie quotidienne était devenue infernale, Jésus n'exigeait pas l'impossible de l'homme pour préserver l'union conjugale. Pour cette situation particulière, il devait admettre le divorce.

Le déchiffrage des divers passages néotestamentaires axés sur la répudiation a permis de constater que les rédacteurs de ces textes se sont basés sur l'enseignement de Jésus relatif au divorce pour élaborer leur instruction, enseignement qu'ils ont ajusté à leur propre communauté. Cette investigation a également contribué à remonter aux paroles qui auraient été prononcées par Jésus. Tel que relaté dans les sources chrétiennes, le Jésus évangélique s'oppose au divorce en s'appuyant sur les récits de la création pour professer la permanence du mariage. Son enseignement sur la répudiation et le remariage diffère de celui de certains pharisiens sous trois aspects. Premièrement, il rappelle que le divorce est en contradiction avec la volonté du Créateur. Deuxièmement, il élargit le comportement adultère, délit qui ne s'appliquait qu'à la femme. À l'instar de l'épouse, l'époux est sous une obligation de fidélité : le droit de l'homme à la liberté sexuelle est refusé. Troisièmement, que ce soit le cas d'un homme qui laisse sa femme pour une nouvelle union, ou celui d'une femme cherchant à obtenir un divorce de son mari pour un but semblable, le Jésus évangélique considère le remariage comme une violation à la première alliance : les époux sont accusés du crime d'adultère.

Le Jésus historique, à l'instar du Jésus évangélique, rejoint la volonté de Dieu par-delà Moïse. Il respecte la loi divine au lieu de l'abolir. L'un et l'autre reconnaissent aux deux partis, homme et femme, les mêmes privilèges et responsabilités. L'un et l'autre dédaignent la pratique irresponsable de la répudiation. L'un et l'autre refusent fermement le divorce sans toutefois exiger l'impossible des époux. Bref, l'éthique concerne autant l'époux que l'épouse.

CONCLUSION

Notre étude historique du milieu israélite dans lequel s'enracine la Loi, notre investigation sur l'environnement religieux juif dans lequel Jésus de Nazareth a vécu, et notre analyse des deux points de la Loi commentés par le Galiléen dans les évangiles s'achèvent. Rappelons certains thèmes qui ont été traités.

Dans la première partie de notre recherche, nous avons traité la question du « pur » et de l'« impur ». Au premier chapitre, nous nous sommes intéressée à ces deux notions, au système symbolique juif et à la littérature biblique. Dans l'Ancien Testament, les auteurs du Pentateuque ont établi un système de pureté et d'impureté, et dicté des normes spécifiques qui s'y rattachent. Ils ont distingué deux types d'impureté (rituelle et morale), classifié les aliments en deux catégories (purs et impurs), traité des sources qui rendaient rituellement impurs les personnes et les objets, discuté des causes qui souillaient moralement les individus et, enfin, prescrit des exigences pour retrouver la pureté : les ablutions pour la pureté rituelle, et pour la pureté morale, les sacrifices « pour le péché ». Lorsque nous avons abordé les deux types de souillure, nous avons vu que l'impureté rituelle, qui provenait de certaines substances naturelles, était contagieuse et rendait temporairement inaptes les personnes à s'approcher du sacré. Quant à la souillure morale, impureté associée aux péchés tels l'idolâtrie, l'inceste et le meurtre, elle n'était pas contagieuse, mais ses impacts étaient beaucoup plus graves. Dans les autres livres de l'Ancien Testament, nous avons relevé les passages qui évoquaient l'impureté rituelle et / ou la souillure morale. Dans le Nouveau Testament, les auteurs de ce corpus littéraire ont repris les notions de sainteté, de pureté et d'impureté telles qu'élaborées par leurs prédécesseurs pour les appliquer à leur contexte religieux et les ont parfois adaptées à leur situation.

Au deuxième chapitre, nous avons continué l'étude du « pur » et de l'« impur » dans la littérature juive apocryphe, judéo-hellénistique, rabbinique et essénienne, dont certaines traditions ont continué à maintenir un intérêt pour les deux types d'impureté, tandis que d'autres se préoccupaient surtout de la souillure morale. Dans les écrits apocryphes, entre autres dans les *Testaments des douze patriarches*, les références à la souillure morale liée à la sexualité deviennent courantes. Dans la littérature judéo-hellénistique, l'auteur de la *Lettre d'Aristée* traite davantage de la souillure morale. Philon d'Alexandrie, qui se livre à l'exégèse allégorique de l'Écriture, établit fréquemment des analogies entre l'impureté rituelle et morale, et donne aux interdits alimentaires décrétés dans la Loi de Moïse un sens spirituel et moral. Dans ses exposés, Flavius Josèphe discute des deux types d'impureté. En certaines occasions, il traite les deux catégories séparément et, en d'autres circonstances, il les aborde simultanément. Quant aux traditions rabbiniques, elles débattent des deux types de souillure, mais elles prêtent beaucoup plus d'attention à l'impureté rituelle qu'à la souillure morale. Lorsque celle-ci fait l'objet de débats, les discussions renvoient à l'impureté liée à la sexualité et précisent que cette souillure affecte le sanctuaire. Ce qui ressort de l'étude du matériel essénien, c'est l'intégration des deux types de souillure, l'exagération des exigences bibliques en matière de pureté rituelle et de purification, puis l'exigence du repentir pour se purifier de la souillure morale. Au cours de ce chapitre, nous avons signalé que l'envahissement des rites de pureté a favorisé la compartimentation progressive de la société juive. Les rites de pureté touchant l'eau et la nourriture ont joué un grand rôle dans la définition des partis en assurant leurs identités. L'exagération des exigences de pureté rituelle a donc provoqué la séparation et l'éclatement de l'ensemble du peuple en groupes divers selon les degrés de la pureté atteinte : les purs, les justes, les « séparés » ou les pieux se distinguent des *am ha-ares*, des pécheurs ou des impies.

À l'égard de la pureté rituelle, les résultats de fouilles archéologiques pratiquées à Jérusalem et en divers endroits sur le territoire palestinien ont apporté une documentation qui rejoint les sources littéraires. La mise au jour des récipients de

grès et des bains rituels (*mikva'ot*), qui datent du 1[er] siècle de notre ère, a confirmé qu'au cours de cette période, la pureté sacerdotale imposée à tout le peuple par les pharisiens, observateurs zélés de la Loi, était répandue sur toute la terre d'Israël. La découverte de ces artefacts a aussi attesté le souci de la population de respecter la pureté légale et de se maintenir dans un état de pureté au quotidien.

Dans la seconde partie de notre recherche, nous avons abordé deux nouveaux thèmes, le mariage et le divorce. Dans cette section, nous avons parcouru les textes bibliques, divers écrits juifs et judéo-hellénistiques, puis rapporté des données provenant de différents ouvrages d'auteurs gréco-romains au tournant de notre ère, références citées par des chercheurs contemporains. Le mariage, l'objet du troisième chapitre, était chez les populations étudiées la condition normale de l'être humain. Chez le peuple de la Bible, aux époques vétérotestamentaire et néotestamentaire, le mariage n'était pas marqué par un acte religieux. Les fiançailles, première étape de l'engagement, duraient douze mois au maximum. Pendant cette période, le contrat de mariage était réglementé. La cérémonie du mariage, soulignée par un repas, avait lieu généralement dans la demeure du père du jeune homme. C'est à ce moment que la fiancée quittait la maison paternelle pour aller vivre dans celle de son époux. Dans le contexte vétérotestamentaire comme dans celui du temps de Jésus, l'union conjugale répondait à une double finalité : la fécondité et l'aide mutuelle, car le mariage n'était pas seulement un contrat juridique. Le souci d'avoir une famille puissante, faisant désirer de nombreux enfants, a mené naturellement à la pratique de la polygamie. Cette coutume ancestrale longtemps tolérée est devenue de moins en moins courante au 1[er] siècle de notre ère. Quant aux populations grecque et romaine, elles désapprouvaient cette coutume.

Nous avons vu au quatrième chapitre, dédié au divorce ou à la répudiation, que, chez le peuple juif, la rupture du lien du mariage sur la seule initiative du mari était admise par la Loi, non sans réserve. Le motif, qui pouvait être « quelque chose de honteux » chez la femme, ne précisant pas quelle « tare » permettait à l'homme de répudier son

épouse. Néanmoins, en cas de divorce, la procédure exigeait un « certificat de séparation » qui attestait la répudiation; ainsi, la femme avait la liberté de se remarier sans être accusée d'adultère, thème qui fut aussi étudié dans ce chapitre. L'adultère, conduite interdite par la Loi parce que cet acte viole l'appartenance d'une femme à son mari ou à son fiancé, était sévèrement puni : les deux partenaires, pris en flagrant délit, étaient condamnés à mort par lapidation. Quoique la prostitution fût réprouvée par la Loi, l'exercice de ce métier existait en Israël. Les relations avec des femmes non mariées ne constituaient toutefois pas un adultère. Relativement au certificat de répudiation, l'archéologie a fourni un élément intéressant. La découverte d'un libelle de séparation qui remonte au 2e siècle de notre ère a révélé qu'à cette époque, l'épouse pouvait initier le divorce.

Dans la troisième partie, nous avons analysé deux points de la Loi discutés par Jésus dans les textes synoptiques. L'examen de la controverse du pur et de l'impur rapportée dans les évangiles selon Marc et Matthieu fut l'objet du cinquième chapitre. Dans ce récit, Jésus, qui attaque vivement ses adversaires, ne s'attarde pas à la pureté rituelle, mais priorise la pureté morale, pureté qui émane des intentions du cœur. Il souligne à ses opposants que leur tradition jurisprudentielle est contraire à la loi divine, qu'elle annule la portée de la Parole de Dieu et qu'elle fait oublier l'amour à l'égard du prochain.

Au sixième chapitre, nous avons étudié la polémique sur le divorce et le remariage relatée dans les évangiles selon Marc, Matthieu et Luc. En dépit de la Loi, le Nazaréen tente dans son argumentation de sauvegarder et de promouvoir la dignité originelle et la valeur du mariage. Il retourne au *commencement*, à la création, pour évoquer le dessein fondamental de Dieu sur le couple humain qui doit vivre dans une union permanente. Pour Jésus, la volonté divine l'emporte sur la réglementation de Moïse qui n'est qu'une concession à la « dureté de cœur » des hommes. Dans son instruction sur le remariage, Jésus, qui considère la condition morale créée par cette union (l'adultère), étend à l'homme ce qui valait jadis pour la femme seule.

L'analyse de ces péricopes a permis d'isoler les paroles originaires du Nazaréen des paroles produites par les évangélistes mises sur les lèvres de Jésus pour leur propre usage puisque ces auteurs s'adressaient à un public différent. C'est ce qui explique les divergences entre les narrations évangéliques.

Dans les évangiles, Jésus, le prédicateur errant, s'adresse d'emblée à tous, à la foule, au *am ha-areṣ*, aux pauvres, aux pécheurs et aux petits incapables de respecter les règles de la dîme et de suivre correctement les minuties rituelles des *ḥabērîm*. Contrairement à ceux-ci qui rendent difficile la pratique religieuse au peuple en raison de l'importance qu'ils accordent aux rites de pureté, Jésus rend accessible la pratique religieuse à toutes les classes sociales de la population. Il soulage les consciences accablées par les exigences des scribes et des pharisiens. Par-dessus les institutions du pardon à l'usage de ceux qui suivent la parfaite observance de la Torah, le salut est mis à la portée de chacun par la conversion du cœur. Dans son enseignement, Jésus priorise le sens profond de l'alliance du Sinaï. Il rappelle la volonté première de Dieu exprimée dans les commandements du Décalogue, qui déterminent les comportements fondamentaux que les êtres humains doivent avoir à l'égard du Dieu unique et de leur prochain. En révisant la Loi, Jésus s'efforce de bien faire apparaître qu'elle est une loi d'amour. Son éthique, basée sur les relations avec Dieu et avec autrui, est axée sur les véritables exigences qui s'opposent à la « pureté de façade » et au formalisme des *ḥabērîm* qui trouvent un refuge sécurisant dans un respect scrupuleux de la Loi.

Au-delà et en dehors des remaniements et des adaptations des évangélistes, nous avons pu entendre la voix de Jésus de Nazareth. Il est permis de supposer que le Nazaréen a vécu comme un Juif et a reconnu comme guide de toute son existence la Torah d'Israël qu'il a respectée, quelles que soient ses interprétations personnelles. En tant que Juif, il n'a sûrement pas enfreint la Loi par négligence ou par orgueil. Toutefois, si l'observation de la Torah avait pour conséquence le moindre manquement à l'amour du prochain, il n'hésitait pas à l'attaquer et à s'y opposer. Il

est aussi permis de présumer qu'en tant que Juif de son temps, il s'est élevé contre les chefs spirituels qui ne voyaient plus le statut spécial d'Israël lié à l'autorévélation de Dieu dans le cours de son histoire; il a contredit les « vertueux » qui estimaient la Torah comme un absolu en elle-même et indépendante de l'Alliance, et il a contesté les contraintes et les étroitesses d'un légalisme qui voulait réglementer, alors que la loi divine est faite d'exigence et de bienveillance. Plus encore, il a certes vu et dénoncé le péché qui se cachait au fond du cœur des hommes, c'est-à-dire la vanité, la cupidité et l'hypocrisie de certains pharisiens. À l'instar des prophètes vétérotestamentaires, il a sûrement rappelé à ses contemporains le sens de la Loi, c'est-à-dire les exigences morales que comportait l'Alliance conclue entre Dieu et Israël au Sinaï, à savoir le pardon, la justice, la fraternité et l'amour; bref, la volonté divine exprimée dans le Décalogue. L'étude historique et exégétique des deux péricopes concernant l'enseignement de Jésus sur la Loi nous a conduite à connaître l'enseignement moral du Jésus des évangiles et du Jésus de l'histoire dans ses lignes maîtresses et son intention première.

Au terme de cette recherche, il convient de souligner la contribution de cette thèse, celle d'avoir confronté l'enseignement de Jésus à celui de certains pharisiens, comparaison qui n'a jamais été produite jusqu'à maintenant. En outre, il convient de signaler qu'aucune synthèse – en français comme en anglais et, peut-être, dans d'autres langues – de cette ampleur n'a été présentée jusqu'à ce jour sur les questions du pur et de l'impur, et sur le divorce. À ce sujet, trois points méritent d'être rappelés.

Premièrement, le parcours dans les écrits vétérotestamentaires et extrabibliques (la littérature juive apocryphe, judéo-hellénistique, rabbinique, essénienne) a mis au jour la tradition que Jésus a reçue de ses ancêtres et les idées véhiculées au tournant du 1er siècle de notre ère concernant la pureté et l'impureté. Deuxièmement, l'examen des ouvrages susmentionnés et certains de la littérature gréco-romaine concernant le mariage, le divorce et le remariage a permis de connaître le milieu socio-culturel dans lequel le Nazaréen a vécu et dans lequel le christianisme primitif a pris naissance, car

celui-ci n'est pas tombé du ciel, tout constitué et développé peu de temps après le ministère de Jésus, et n'est pas né non plus, directement et simplement, de ses enseignements. Troisièmement, l'étude des deux péricopes retenues, celle qui traite de la tradition, du pur et de l'impur, et celle qui discute du divorce et du remariage, a permis de différencier les paroles qui auraient été prononcées par le Nazaréen de celles mises dans sa bouche. Ces trois étapes nous ont amenée à distinguer le Jésus des évangiles du Jésus de l'histoire. Bien sûr, il existe de nombreuses recherches réparties dans différents volumes et dans des revues scientifiques sur la question de Jésus, mais il n'existe aucune véritable synthèse qui traite conjointement du Jésus évangélique et du Jésus historique comme nous l'avons fait. En effet, dans les parutions, les chercheurs s'attardent soit au Jésus des évangiles, soit au Jésus de l'histoire.

Enfin, notre étude sera certainement utile aux futurs chercheurs et aux croyants. Pour ceux qui s'intéresseront aux points de la Loi que nous avons examinés, notre recherche leur facilitera la tâche, car nous avons présenté une synthèse inédite à ce jour. Quant aux fidèles, notre étude leur permettra de constater que le Jésus des évangiles comme le Jésus historique a révélé un Dieu d'amour et de compassion, un Dieu universel. Bref, pour tous les lecteurs du Nouveau Testament, le temps de Jésus, le temps de l'Église primitive et le temps de l'Église d'aujourd'hui sont certes différents, mais les valeurs prônées par Jésus sont encore actuelles pour les hommes et les femmes d'aujourd'hui qui s'attardent à la question : Qui est mon prochain[1]? Pour les dirigeants de la communauté catholique qui s'intéressent à la question du divorce, ils devraient essayer de percevoir la cohérence et les motivations exactes de ce que vit leur voisin. Il serait peut-être temps pour eux de revoir leur position à ce sujet[2] et d'ajuster leur doctrine comme les évangélistes l'ont fait. Quel que soit le

[1] Voir à ce sujet, S. Légasse, *« Et qui est mon prochain ». Étude sur l'agapè dans le Nouveau Testament*, Coll. « Lectio Divina 136 », Paris, Cerf, 1989.
[2] Voir A. Myre, « Le divorce. L'Église catholique ne devrait-elle pas modifier son attitude séculaire à l'égard de l'indissolubilité du mariage? » dans *Dix ans d'exégèse sur le divorce dans le Nouveau Testament*, Coll. « Héritage et projet 16 », Montréal, Fides, 1973, p. 153-156.

champ d'intérêt de chacun, nous espérons que notre investigation les aidera à mieux comprendre le contexte socio-religieux des évangiles.

LISTE DES ABRÉVIATIONS

AB	The Anchor Bible
ABD	The Anchor Bible Dictionary
AJP	American Journal of Philology
APHCQ	Association des professeurs d'histoire des collèges du Québec
BR	Bible Review
BTB	Biblical Theology Bulletin
DCT	Dictionnaire critique de théologie
DEB	Dictionnaire Encyclopédique de la Bible
DJG	Dictionary of Jesus and the Gospel
DNTB	Dictionary of New Testament Background
EBC	The Expositor's Bible Commentary
EHJ	Encyclopedia of the Historical Jesus
ER-IS	Eretz-Israel
ETR	Études théologiques et religieuses
HR	History of Religions
HTR	Harvard Theological Review
IBC	The International Bible Commentary
JAAR	Journal of the American Academy of Religion
JJS	Journal of Jewish Studies
JSJ	Journal for the Study of Judaism
JSNT	Jewish for the Study of New Testament
MdB	Le Monde de la Bible
NAC	The New American Commentary
NIDNTT	The New International Dictionary of New Testament Theology
NTS	New Testament Studies
RB	Revue Biblique
REL	Religiologiques

RQ	Revue de Qumrân
Th	Theoforum
TJT	Toronto Journal of Theology
TDNT	Theological Dictionary of New Testament
TS	Theological Studies

BIBLIOGRAPHIE

Abadie, P., « Esdras et Néhémie entre histoire et fiction » dans *MdB* 187 (2009) 44-47.

Adler Goodfriend, E., « Adultery » dans *ABD,* Vol. 1: A-C, D. N. Freedman (ed.), New York / London / Toronto / Sydney / Aukland, Doubleday, 1992, p. 82-86.

Akenson, D. H., *Saint Saul. Clé pour le Jésus de l'histoire,* traduction de J.-P. Michaud, Montréal, Fides, 2004.

Albright, W. F. and C. S. Mann, *Matthew*, New York, Doubleday & Company Inc., 1971.

Allison Jr., D. C., *The New Moses. A Matthean Typology,* Minneapolis, Fortress Press, 1993.

Alpern, D. W. « Adultery Æmilius » dans *Jewish Encyclopedia*, Vol. I, I. Singer (ed.), New / London, Funk / Wagnalls Co, 1901, p. 216-218.

Anderson, G. A., « Sacrifices and Sacrificial Offerings » dans *ABD*, Vol. 5, D. N. Freedman (ed.), New York, Doubleday, 1992, p. 873-886.

Arndt W. F. and F. W. Gringrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, The University of Chicago Press, 1952.

Artus, O., *Le Pentateuque*, Cahiers Évangile no 106, Paris, Cerf, 1998.

Auneau, J., « Sainteté. Théologie biblique » dans *DCT*, J.-Y. Lacoste (dir.), Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 1043-1044.

Baeck, L., *Les Évangiles, une source juive*, traduit de l'allemand par M.-R. Hayoun, Paris, Bayard, 2002.

Banks, R. J., *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition,* Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

Baskin, J. R., « Rabbinic Reflections on the Barren Wife » dans *HTR* 82/1 (1989) 101-114.

Baslez, M.-F., *Bible et Histoire*, Paris, Fayard, 1998.

--------, « Une nouvelle méthode historique » dans *MdB* 135 (2001) 35-39.

Bayer, O. et A. Wiener, « Loi. La loi comme problème théologique et philosophique » dans *DCT*, J.-Y. Lacoste (dir.), Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 668-673.

Beaumgarten, J. M., « Zab Impurity in Qumran and Rabbinic Law » dans *JJS* 44 (1994) 273-277.

--------, « 4Q502, Marriage or Golden Age Ritual? » dans *JJS* 34 (1983) 125-135.

Beckwith, R. T., « The Pre-History and Relationships of the Pharisees, Sadducees and Essenes: A Tentative Reconstruction » in *RQ* 11 (1982) 3-46.

Ben Chorin, S., *Mon frère Jésus,* Paris, Seuil, 1983.

Betz, H. D., *The Sermon on the Mount,* Minneapolis, Fortress Hermeneia, 1995.

Bilde, P., « La foi juive présentée aux gréco-romains » dans *MdB* 135 (2001) 25-27.

Blomberg, C. L., *Jesus and the Gospels,* Nashville, Broadman & Holman Publishers, 1997.

--------, *Matthew*, Coll. « The New American Commentary 22 », Nashville, Broadman Press, 1992, p. 25-135; 237-243; 288-295.

Boatwright, M. T., « The Imperial Women of the Second Century A.C. » dans *AJP* 112/4 (1991) 513-540.

Boisset, L., *Visages insolites de Jésus,* Vendôme, Éd. du Centurion, 1977.

Bokser, B. M., « Approaching Sacred Space » dans *HTR* 78/3 (1985) 279-299.

Bornkamm, G., *Qui est Jésus de Nazareth ?,* Paris, Seuil, 1973.

Boud A., « Pureté, impureté » dans *DEB,* 3e éd. revue et augmentée, Bruxelles, Brepols, 2002, 1086-1088.

Bovon, F., *L'évangile selon saint Luc 15,1—19,27*, Genève, Labor et Fides, 2001.

Boyarin, D., *The Jewish Gospel. The Story of the Jewish Christ*, New York, New York Press, 2011.

Boyer, C. et G. Rochais (dir.), *Le Jésus de l'histoire à travers le monde - The Historical Jesus Around the World,* Montréal, Fides, 2009.

Branscomb, B. H., *Jesus and the Law of Moses,* New York, Smith, 1930.

Brown, R. E., *Que sait-on du Nouveau Testament?* Traduction de l'anglais par J. Mignon, Paris, Bayard, 2000.

Buchanan, G. W., « The Role of Purity in the Structure of the Essene Sect » dans *RQ* 4/15 (1963) 397-406.

Buis, P., *Le Lévitique. La Loi de sainteté*, Cahiers Évangile no 116, Paris, Cerf, 2001.

--------, *Le livre des Nombres*, Cahiers Évangile no 78, Paris, Cerf, 1991.

Burnet, É. et R., « Le bestiaire symbolique et fantastique » dans *MDB* (Hors-Série 2011) 6-61.

Carlston, C., « The Things that defile (Mark VII.15) and the Law in Matthew and Mark » dans *NTS* 15 (1968) 75-96.

Carson, D. A., « Marc » dans *EBC*, Vol. 8, Grand Rapids, Zondervan Corporation, 1984, p. 676-681; 710-712.

--------, « Matthew » dans *EBC*, Vol. 8, Grand Rapids, Zondervan Corporation, 1984, p.122-163; 347-353; 410-419.

Carter, W., « Sermon on the Mount » dans *EHJ*, C. A. Craig (ed.), New York / London, Routledge Taylor & Francis Group, 2008, p. 560-567.

Cazeaux, J., *Philon d'Alexandrie. De la grammaire à la mystique,* Supplément au Cahier Évangile no 44, Paris, Cerf, 1983.

Charles, R. H., *The Decalogue,* Edimbourg, T & T Clark, 1923.

Charlesworth, J. H., *Jesus within Judaism. New Light from Exciting Archaeological Discoveries,* New York / London / Toronto / Sydney / Auckland, Doubleday, 1988.

--------, P. Pokorný (eds), *Jesus Research. An International Perspective*, Grand Rapids / Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2009.

--------, L. L. Johns, *Hillel and Jesus, Comparative Studies of Two Major Religious Leaders,* Minneapolis, Fortress Press, 1995.

Charpentier, É., *Pour lire l'Ancien Testament,* 12e éd., Paris, Cerf, 1990.

Chilton, B., « Law (Sabbath, Purity, Commandments) » dans *EHJ,* C. A. Evans (ed.) New York / London, Routledge Taylor & Francis Group, 2008, p. 368-371.

Chilton, B. D., « Purity » dans *DNTB,* C. A. Evans, S. E. Porter (eds), Westmount, InterVarsity Press, 1956, p. 874-882.

Cohen, A., *Le Talmud. Exposé synthétique du Talmud et de l'enseignement des Rabbins sur l'éthique, la religion, les coutumes et la jurisprudence*, Paris, Payot, 1983.

Collin, M., « Loi. Théologie biblique » dans *DCT,* J.-Y. Lacoste (dir.), Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 665-668.

--------, P. Lenhardt, *Évangile et tradition d'Israël*, Cahiers Évangile no 73, Paris, Cerf, 1990.

Collins, R. F., « The Bible and Sexuality: The New Testament » dans *BTB* 8/1 (1978) 3-18.

Cousin, H., J.-P. Lémonon et J. Massonnet, *Le monde où vivait Jésus*, Paris, Cerf, 1998.

Mondésert, J. Pouilloux et P. Savinel, Paris, Cerf, 1967.

--------, *Quod omnis probus liber sit*, Introduction, texte, traduction et notes par M. Petit, Paris, Cerf, 1974.

Daniel, C., « Esséniens et eunuques » (Matthieu 19,10-12) dans *RQ* 6/23 (1968) 353-390.

Davies, W. D., *Pour comprendre le Sermon sur la montagne,* Traduit de l'anglais par É. Mac Gaw, Coll. « Parole de Dieu », Paris, Éd. du Seuil, 1970.

Derrett, J. D. M., *Law in The New Testament,* London, Darton / Longman & Todd, 1970.

de Vaux, R., *Les institutions de l'Ancien Testament. Le nomadisme et ses survivances. Institutions familiales. Institutions civiles,* Tome 1, Paris, Cerf, 1989[5].

--------, *Les institutions de l'Ancien Testament. Institutions militaires. Institutions religieuses,* Tome 2, Paris, Cerf, 1991[5].

--------, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris, Gabalda, 1964.

Dodd, C.-H., *Le fondateur du christianisme,* Paris, Seuil, 1972.

--------, *Les paraboles du royaume de Dieu. Déjà là ou pas encore?* Trad. de l'anglais par H. Perret et S. de Bussy, Paris, Éd. du Seuil, 1977.

Donahue J. R. and D. J. Harrington (ed.), *The Gospel of Mark*, Coll. « Sacra Pagina Series 2 », Collegeville, The Liturgical Press, 2002.

Douglas, M., *De la souillure,* Traduit de l'anglais par A. Guérin, Paris, Éd. François Maspero, 1971.

Duhaime, J., *Les Esséniens de Qumrân*, Coll. « Rencontres d'aujourd'hui 11), Montréal, Fides, 1990.

--------, « Nourriture et sacré » dans *Religiologiques* 17 (1998) 19-35.

Dumais, M., *Le Sermon sur la montagne. État de la recherche. Interprétation. Bibliographie,* Paris, Letouzey & Ané, 1995.

Dupont, J., *Le message des béatitudes*, Cahiers Évangile no 24, Paris, Cerf, 1978.

--------, *Mariage et divorce dans l'évangile*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1959.

Dupont-Sommer, A., *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris, Payot, 1980.

Elliot, J. H., *What is Social-Scientific Criticis?*, Minneapolis, Fortress Press, 1993.

Esser, H.-H., « Nomos » dans *NIDNTT*, Vol. 2: G-Pre, C. Brown (ed.), Exeter / Grand Rapids, The Paternoster Press Ltd / The Zondervan Corporation, 1976, p. 436-456.

Evans, C. A. *Mark 8:27—16:20*, Coll. « Word Biblical Commentary 34B », Nashville, Thomas Nelson Publishers, 2001.

-------- and S. E. Porter (eds), *The Historical Jesus: A Sheffield Reader,* Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995.

Fitzgerald, J. T., « Virtue / Vice Lists », dans *TDNT,* Vol. VI, Grand Rapids, Gerhard Kittel, 1969, p. 857-859.

Fitzmyer, J. A., « Divorce among First-Century Palestinian Jews » dans *Eretz-Israel* 14 (1978) 103-110.

---------, « The Matthean Divorce and some New Palestinian Evidence » dans *TS* 37 (1976) 197-226.

Flavius Josèphe, *Autobiographie*, Texte établi et traduit par A. Pelletier, Paris, Les Belles Lettres, 1959.

--------, *Contre Apion*, Texte établi et annoté par T. Reinach et traduit par L. Blum, Coll. « Universités de France », Paris, Éd. Les Belles Lettres, 1930.

--------, *La Guerre des Juifs,* Traduit du grec par P. Savinel, Paris, Les Éditions de Minuit, 1977.

--------, *Les Antiquités juives*. Livres I à III. Texte, traduction et notes par É. Nodet, 2e éd., Paris, Cerf, 1992.

--------, *Les Antiquités juives*. Livres IV et V. Établissement du texte, traduction et notes par É. Nodet. 2e éd. Paris, Cerf, 2004.

Flusser, D., *Jésus*, Paris, Seuil, 1970.

Flusser, D., R. S. Notley, *The Sage from Galilee. Rediscovering Jesus' Genius*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Co., 2007.

Focant, C., *La Loi dans l'un et l'autre Testament,* Paris, Cerf, 1997.

--------, *L'évangile selon Marc*, , Coll. « Commentaire biblique : Nouveau Testament 2 », Paris, Cerf, 2004.

--------, J. Schlosser, D. Marguerat et J.-M. Sevrin, *Le Jésus de l'histoire*, Coll. « Connaître la Bible 4/5 », Bruxelles, Lumen Vitae, 1997.

Fraser, J. W., *Jesus and Paul*, Newcastle, Campbell Graphies Ltd, 1974.

Fredriksen, P., « Did Jesus oppose the Purity Laws » dans *BR* 95/2 (1995) 19-25.

Frymer-Kensky, T., « Law and Philosophy: The Case of Sex in Bible » dans *Semeia* 45 (1989) 89-102.

Garcia Lopez, F., *Le Décalogue*, Cahiers Évangile no 81, Paris, Cerf, 1992.

--------, *Le Deutéronome*, Cahiers Évangile no 63, Paris, Cerf, 2000.

García Martínez, F. and E. J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls,* Vol. 1 (1Q1—4Q273), Grand Rapids / Cambridge, Wm B. Eerdmans Publishing Company, 1997.

--------, *The Dead Sea Scrolls,* Vol. 2 (4Q274—11Q31), Grand Rapids / Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.

Geoltrain, P., *Aux origines du christianisme,* Coll. « Folio / Histoire », Paris, Éd. Gallimard et Le monde de la Bible, 2000.

Gerhardsson, B., *Préhistoire des évangiles*, Traduit de l'allemand par A. Liefooghe, Coll. « Lire la Bible 48 », Paris, Cerf, 1978.

Gilbert, M., J. L'Hour et J. Scharbert, *Morale et Ancien Testament,* Louvain, Centre Cerfaux-Lefort, 1976.

Goguel, M., *Jésus*, Paris, Payot, 1950.

--------, *La vie de Jésus,* Paris, Payot, 1932.

Goma Civit, I., *El Evangelio segun San Mateo*, Barcelona, Facultad de Teología de Barcelona, 1980.

Grant, R. M., « The Sermon on the Mount in Early Christianity » dans *Semeia* 12 (1978) 215-231.

Grappe, C., « L'apport de l'essénisme à la compréhension du christianisme naissant. Une perspective historique » dans *ETR* 77 (2002) 517-536.

Gruson, P. (dir.), *Les évangiles. Textes et commentaires*, Paris, Bayard, 2001.

Guelich, R. A., *Mark 1—8:26,* Coll. « Word Biblical Commentary 34A », Dallas, Word Books Publisher, 1989.

--------, « The Antitheses of Matthew V. 21-48: Traditional and / or Redactional? » dans *NTS* 22 (1976) 445-457.

Guijarro Oporto, S., *Dichos primitivos de Jesús. Una introducción al « Proto-evangelio de dichos Q »,* Salamanca, Ed. Sígueme, 2004.

Gundry, R. H., *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids / Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 1993.

Günther, W. and C. Brown , « *Gameō* » dans *NIDNTT,* Vol. 2: G-Pre, C. Brown (ed.), Exeter /Grand Rapids, The Paternoster Press Ltd / The Zondervan Corporation, 1976, p. 575-582.

Gurtner, D. M., « Pharisees » dans *EHJ*, C. A. Evans (ed.), New York / London, Routledge Taylor & Francis Group, 2008, p. 452-453.

Haber, S., "*They Shall Purify Themselves*": *Essays on Purity in Early Judaism*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2008.

Hadas-Lebel, M., « Flavius Josèphe, de l'action à l'histoire » dans *MdB* 135 (2001) 13-17.

--------, *Hillel. Un sage au temps de Jésus,* Coll. « Spiritualités vivantes », Paris, Éd. Albin Michel, 2005.

Hagner, D. A., *The Jewish Reclamation of Jesus,* Grand Rapids, Zondervan, 1984.

--------, *Matthew 1—13,* Coll. « Word Biblical Commentary 33A », Dallas, Word Books Publisher, 1993.

--------, *Matthew 14—28*, Coll. « Word Biblical Commentary 33B », Dallas, Word Books Publisher, 1995.

Hanson, K. C. and D. E. Oakman, *Palestine in the Time of Jesus. Social Structures and Social Conflicts*, 2nd ed., Minneapolis, Fortress Press, 1998.

Hare, D. R. A., *Matthew. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville, John Knox Press, 1993.

Harrington, H. K, « Did the Pharisees eat Ordinary Food in a State of Ritual Purity » dans *JSJ* 26 (1995) 42-54.

--------, *The Purity Texts*, London / New York, T & T Clark, 2004.

Harvey, A. E., « Marriage, Sex and the Bible » dans *TS* 96 (1993) 364-72.

Hartley, J. E., *Leviticus*, Coll. « Word Biblical Commentary 4», Dallas, Word Books Publisher, 1992.

Hauck, F., « *Moicheuō, moichaō, moicheia, moichos, moichalis* » dans *TDNT,* Vol. 4, Grand Rapids, Gerhard Kittel, 1969, p. 729-735.

Haudebert, P. (dir.), *Le Pentateuque. Débats et recherches*, Coll. « Lectio Divina 151 », Paris, Cerf, 1992.

Hayes, C., « Intermarriage and Impurity in Ancient Jewish » dans *HTR* 92 (1999) 3-36.

--------, « Sinners » dans *EHJ*, C. A. Evans (ed.), New York / London, Routledge Taylor & Francis Group, 2008, p. 575-576.

Hoenig, S. B., « Qumran Rules of Impurities » dans *RQ* 6/24 (1969) 559-567.

Holmén, T., « Divorce in CD 4:20—5:2 and in 11QT 57:17-18: Some Remarks on the Pertinence of the Question » dans *RQ* 18/1 (1998) 397-409.

--------, *Jesus and Jewish Covenant Thinking*, Coll. « Biblical Interpretation Series 55 », Leiden / Boston / Köln, Brill, 2001.

Humbert, J.-B., « L'espace sacré à Qumrân. Propositions pour l'archéologie », dans *RB* (1994), p. 101-102; 161-211.

--------, « Qumrân à l'époque de Paul » dans *MdB* 199 (2011-2012) 30-31.

Hurst, L. D., « Ethics of Jesus » dans *DJG*, J. B. Green and S. McKnight (eds), Westmount, InterVarsity Press, 1956, p. 210-222.

Ilan, T., « Premarital Cohabitation in Ancient Judea: The Evidence of the Babatha Archive and the Mishnah (*Ketubbot* 1.4) » dans *HTR* 86/3 (1993) 247-264.

Instone-Brewer, D., *Divorce and Remarriage in the Bible. The Social and Literary Context,* Grand Rapids / Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2002.

--------, « Jewish Women Divorcing Their Husbands in Early Judaism: The Background to Papyrus Se'elim 13 » dans *HTR* 92 (1999) 349-357.

--------, « Nomological Exegesis in Qumran Divorce Texts » dans *RQ* 18/72 (1998) 561-579.

Jeremias, J., *Jérusalem au temps de Jésus,* Traduit de l'allemand par J. Le Moyne, 2[e] éd., Paris, Cerf, 1976.

--------, *Les paroles inconnues de Jésus*, Coll. « Lectio Divina 62 », Paris, Cerf, 1970.

Kazen, T., *Issues of Impurity in Early Judaism*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2010.

--------, *Jesus and Purity Halakhah*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2010.

Keener, C. S., *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids / Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.

--------, « Adultery, Divorce » dans *DNTB*, C. A. Evans, S. E. Porter (eds), Westmount, InterVarsity Press, 2000, p. 6-16.

--------, « Family and Household » dans *ibid.*, p. 353-368.

--------, « Marriage » dans *ibid.*, p. 680-693.

--------, *The Historical Jesus of the Gospels*, Grand Rapids / Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2009.

Kimbrough Jr., S. T., « The Ethic of the Qumran Community » dans *RQ* (1969) 483-498.

Klapisch, E., « Tu ne commettras point d'adultère... » dans *Les dix paroles*, M. Tapiero (dir.), Paris, Cerf, 1995.

Klausner, J., *Jésus de Nazareth,* Traduction française d'après l'hébreu par I. Friedmann et M. R. Laville, Paris, Payot, 1933.

Klawans, J., « Idolatry, Incest, and Impurity: Moral Defilement in Ancient Judaism » dans *JSJ* 29/4 (1998) 391-415.

--------, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, New York, Oxford University Press, 2004.

--------, « The Impurity of Immorality in Ancient Judaism » dans *JJS* 48/1 (1997) 1-16.

Kloppenborg, J. S., « Alms, Debt and Divorce: Jesus' Ethics in their Mediterranean Context » dans *TJT* 6/2 (1990) 182-200.

La Bible de Jérusalem, Paris, Cerf, 2001.

La Bible TOB, 3e éd., Paris / Pierrefitte, Cerf / Société Biblique française, 1989.

La Bible. Écrits intertestamentaires, Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Éd. Gallimard, 1992.

La Bible. Nouvelle traduction, Paris / Montréal, Bayard / Médiaspaul, 2001.

La Bible Osty, Introductions et notes d'É. Osty et de J. Trinquet, Paris, Éd. du Seuil, 1973.

Laperrousaz, E.-M. (dir.), *Qoumrân et les Manuscrits de la mer Morte. Un cinquantenaire,* Paris, Cerf, 1997.

L'apparat critique Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, B. and K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger (eds), 28th Revised Ed., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

Lavoie, J.-J., « Aux origines de l'interdit des mariages mixtes » dans *Th* 43 (2012) 243-267.

Légasse, S., « Et qui est mon prochain ? », Étude sur l'objet de l'agapè dans le Nouveau Testament, Coll. « Lectio Divina 136 », Paris, Cerf, 1989.

--------, *L'évangile de Marc*, Coll. « Lectio Divina. Commentaires 5 », Vol. 1, Paris, Cerf, 1997.

--------, *L'évangile de Marc*, Coll. « Lectio Divina. Commentaires 5 », Vol. 2, Paris, Cerf, 1997.

Lemaire, A., et S. C. Mimouni (dir.), *Qoumrân et le judaïsme du tournant de notre ère*, Coll. « Revue des Études juives », Paris / Louvain, Peeters, 2006.

Lambrecht, J., *« Eh bien! moi je vous dis »*, Coll. « Lectio Divina 125 », Paris, Cerf, 1986.

Le Moyne, J., *Les Sadducéens*, Paris, J. Gabalda et Cie Éditeurs, 1972.

Léon-Dufour, X., *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Coll. « Parole de Dieu », Paris, Éd. du Seuil, 1975.

--------, J. Duplacy, A. George, P. Grelot, J. Guillet et M.-F. Lacan (dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1991.

Le Talmud de Babylone, I. Epstein (ed.), London, The Sencino Press, 1936.

L'Évangile de Thomas, Trad. et commenté par J.-Y. Leloup, Coll. « Spiritualités vivantes », Paris, Éd. Albin Michel, 1986.

Les Évangiles. Traduction et commentaire, Montréal, Ballarmin, 1982.

Lettre d'Aristée à Philocrate, Introduction, Texte critique, Traduction et notes, Index complet des mots grecs par A. Pelletier, Coll. « Sources chrétiennes 89 », Paris, Cerf, 2007.

Levine, A.-J., *The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus*, New York, Harper Collins Publishers, 2007.

--------, D. C. Allison Jr and J. D. Crossan (eds), *The Historical Jesus in Context*, Princeton / Oxford, Princeton University Press, 2006.

---------, M. Z. Brettler (eds), *The Jewish Annotated New Testament*, New York, Oxford University Press, 1989.

Link, H.-G. and J., Schattenmann, « Pure, Clean » dans *NIDNTT*, Vol. 3: Pri-Z, C. Brown (ed.) Exeter / Grand Rapids, The Paternoster Press / The Zondervan Corporation, 1976, p. 102-108.

Lipinsky, É., « Divorce » dans *DEB,* 3[e] éd. revue et augmentée, Bruxelles, Brepols, 2002, p. 365-367.

-------, « Mariage » dans *ibid.*, p. 802-804.

--------, « Pureté, impureté » dans *ibid.*, p.1088-1089.

Loader, W., « Sexuality and the Historical Jesus » dans *Jesus from Judaism to Christianity*, T. Holmén (éd.), London / New York, T&T Clark, 2007, p. 34-48.

Loi et Évangile. Héritages confessionnels et interpellations contemporaines, S. Pinckaers et L. Rumpf (prés.), Genève, Éd. Labor et Fides, 1981.

Loza, J., *Las palabras de Yahvé. Estudio del Decalogo,* México, Universidad Pontificia de México, 1989.

Luciani, D., *Le Lévitique. Éthique et Esthétique,* Bruxelles, Éd. Lumen Vitae, 2005.

Luz, U., *Matthew 1-7. A Continental Commentary*, Translated by W. C. Linss, Minneapolis, Augsburg Fortress, 1989.

--------, *Matthew 8—20*, Translated by J. E. Crouch, Minneapolis, Fortress Press, 2001.

Maccoby, H., *Jesus the Pharisee*, London, SCM Press, 2003.

--------, « The Washing of Cups » dans *JSNT* (1982) 3-15.

Mainville, O., *La Bible au creuset de l'histoire. Guide d'exégèse historico-critique*, Montréal, Médiaspaul,1995.

Mann, C. S., *Mark. A New Translation with Introduction and Commentary,* Coll. « The Anchor Bible », New York / London / Toronto / Sydney, Doubleday, 1986.

Manson, T. W., *Ethics and the Gospel*, London, SCM Press, 1960.

---------, *The Teaching of Jesus*, Cambridge, University Press, 1967.

Marcus, J., *Mark 1—8*, Coll. « The Anchor Bible 27 », New York / London / Toronto / Sydney / Auckland, Doubleday, 2005.

--------, *Mark 8—16*, Coll. « The Anchor Yale Bible 27A », New Haven / London, Yale University Press, 2009.

Marguerat, D., *L'homme qui venait de Nazareth*, 3e éd., Aubonne, Éd. du Moulin, 1995.

--------, *La première histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres*, Coll. « Lectio Divina 180 », Paris / Genève, Cerf / Labor et Fides, 2003.

--------, « Une énigme non résolue » dans *MdB* 109 (1998), p. 5-8.

--------, E. Norelli et J.-M Poffet (éds), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Genève, Éd. Labor et Fides, 1998.

Marshall, I. H., « *Apostasion* » dans *NIDNTT.* Vol. 1: A-F, C. Brown (ed.). Exeter / Grand Rapids, The Paternoster Press Ltd / The Zondervan Corporation, 1975, p. 505-507.

Martinez-Sève, L, « Un historien de l'Orient hellénistique » dans *MdB* 135 (2001) 41-43.

Marx, A., « Les racines du célibat essénien » dans *RQ* 7/27 (1970) 323-342.

Massonnet, J., *Aux sources du christianisme. La notion pharisienne de révélation*, Bruxelles, Lessius, 2013.

Matera, F. J., *New Testament Ethics. The Legacies of Jesus and Paul*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1996.

McDonald, L. M., « Tax, Tax Collector » dans *EHJ,* C. A. Evans (ed.), New York / London, Routledge Taylor & Francis Group, 2008, p. 620-622.

McIver, R. K., *The Four Faces of Jesus,* Nampa / Oshawa, Pacific Press Publishing Association, 2000.

McKnight S., « Ethics of Jesus » dans *EHJ*, C. A. Evans (ed.), New York / London, Routledge Taylor & Francis Group, 2008, p. 185-189.

Meier, J. P. *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, Volume: The Roots of The Problem and The Person, New York / London / Toronto / Sydney / Auckland, Doubleday, 1991.

--------, *Ibid.*, Volume 3: Companions and Competitors, New York / London / Toronto / Sydney / Auckland, Doubleday, 2001.

--------, *Ibid.*, Volume 4: Law and Love, New Haven / London, Yale University Press, 2009.

Men, A., *Jésus, le Maître de Nazareth*, Traduit du russe par G. Guaïta, Montrouge, Nouvelle Cité, 1999.

Menken, M. J. J. and S. Moyise, *The New Testament and The Scriptures of Israel*, London / New York, T & T Clark / Library of New Testament, 2007.

Metzger, B. M., *A Textual Commentary on The Greek New Testament*, 2nd Ed., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft / German Bible Society, 1994.

Meyer, D., *La vie hors la loi. Est-il permis de sauver une vie?*, Bruxelles, Lessius, 2008.

Milgrom, J., « Israel's Sanctuary: The Priestly 'Picture of Dorian Gray' » dans *RB* 3 (1976) 390-399.

--------, *Leviticus 1—16*, Coll. « The Anchor Bible », New York / London / Toronto / Sydney / Auckland, Doubleday, 1991.

--------, « Rationale for Cultic Law: The Case of Impurity » dans *Semeia* 45 (1989) 103-109.

Montefiore, C. G., *Rabbinic Literature and Gospel Teachings*, New York, Ktav, 1970.

Moore, M. S., « Obduracy, Hardness of Heart » dans *EHJ,* C. A. Craig (ed.), New York / London, Routledge Taylor & Francis Group, 2008, p. 428-429.

Mordillat, G. et J., Prieur, *Jésus après Jésus. L'origine du christianisme*, Paris, Seuil, 2004.

Morton, R., « Divorce and Remarriage » dans *EHJ*, C. A. Craig (ed.), New York / London, Routledge Taylor & Francis Group, 2008, p. 168-173.

Murphy-O'Connor, J., « An Essene Missionary Document? CD II, 14—VI, 1 » dans *RB* (1970) 201-229.

--------, « L'attitude essénienne envers la polygamie et le divorce » dans *RB* (1972) 98-100.

Myre, A., « Le divorce. L'Église catholique ne devrait-elle pas modifier son attitude séculaire à l'égard de l'indissolubilité du mariage? » dans *Dix ans d'exégèse sur le divorce dans le Nouveau Testament*, Coll. « Héritage et Projet 16 », Montréal, Fides, 1973, p. 139-163.

Neusner, J., « First Cleanse the Inside » dans *NTS* 22 (1976) 487-495.

--------, « Rabbinic Ethics » dans *EHJ*, C. A. Craig (ed.), New York / London, Routledge Taylor & Francis Group, 2008, p. 481-484.

--------, « The Idea of Purity in Ancient Judaism » dans *JAAR* 43 (1975)15-26.

--------, *The Mishnah. A New Translation,* New York, Yale University Press, 1988.

Neyrey, J. H., « Body Language in 1 Corinthians: The Use of Anthropological Models for understanding Paul and His Opponents » dans *Semeia* 35 (1986) 129-170.

--------, « The Idea of Purity in Mark's Gospel » dans *ibid.*, p. 91-128.

--------, « Unclean, Common, Polluted, and Taboo » dans *Forum* 4/4 (1988) 73-82.

Nodet, É., *Histoire de Jésus? Nécessité et limites d'une enquête*, Coll. « Lire la Bible », Paris, Cerf, 2003.

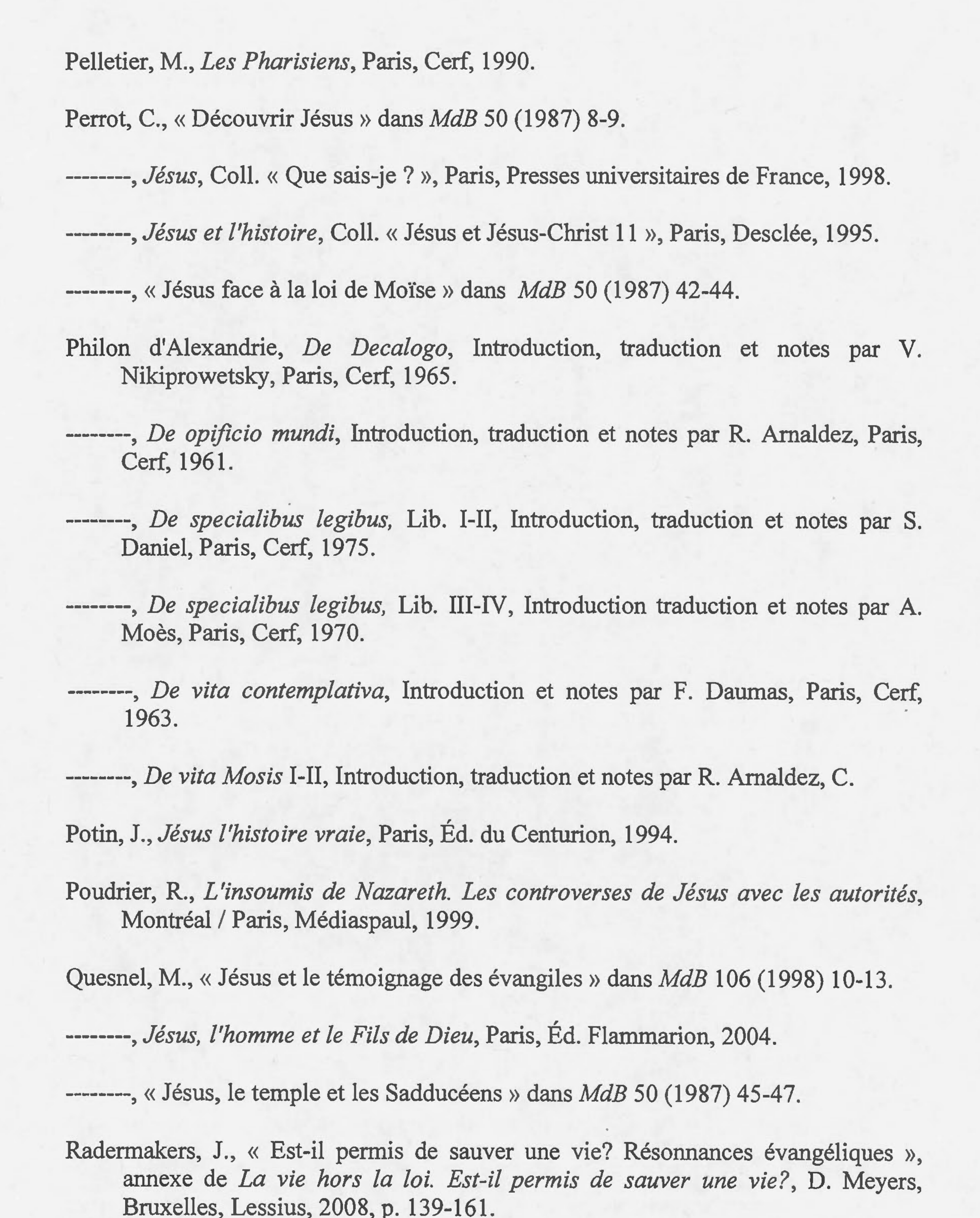
--------, « Les bibles et Josèphe » dans *MdB* 135 (2001) 19-24.

-------- et J. Taylor, *Essai sur les origines du christianisme. Une secte éclatée*, Paris, Cerf, 2002.

Nolland, J., « The Gospel Prohibition of Divorce: Tradition, History and Meaning » dans *JSNT* 58 (1995) 19-35.

Paul, A., *Intertestament*, Cahiers Évangile no 14, Paris, Cerf, 1984.

--------, *Les manuscrits de la mer Morte*, Paris, Bayard, 2000.



Pelletier, M., *Les Pharisiens*, Paris, Cerf, 1990.

Perrot, C., « Découvrir Jésus » dans *MdB* 50 (1987) 8-9.

--------, *Jésus*, Coll. « Que sais-je ? », Paris, Presses universitaires de France, 1998.

--------, *Jésus et l'histoire*, Coll. « Jésus et Jésus-Christ 11 », Paris, Desclée, 1995.

--------, « Jésus face à la loi de Moïse » dans *MdB* 50 (1987) 42-44.

Philon d'Alexandrie, *De Decalogo*, Introduction, traduction et notes par V. Nikiprowetsky, Paris, Cerf, 1965.

--------, *De opificio mundi*, Introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, Paris, Cerf, 1961.

--------, *De specialibus legibus,* Lib. I-II, Introduction, traduction et notes par S. Daniel, Paris, Cerf, 1975.

--------, *De specialibus legibus,* Lib. III-IV, Introduction traduction et notes par A. Moès, Paris, Cerf, 1970.

--------, *De vita contemplativa*, Introduction et notes par F. Daumas, Paris, Cerf, 1963.

--------, *De vita Mosis* I-II, Introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, C.

Potin, J., *Jésus l'histoire vraie*, Paris, Éd. du Centurion, 1994.

Poudrier, R., *L'insoumis de Nazareth. Les controverses de Jésus avec les autorités*, Montréal / Paris, Médiaspaul, 1999.

Quesnel, M., « Jésus et le témoignage des évangiles » dans *MdB* 106 (1998) 10-13.

--------, *Jésus, l'homme et le Fils de Dieu*, Paris, Éd. Flammarion, 2004.

--------, « Jésus, le temple et les Sadducéens » dans *MdB* 50 (1987) 45-47.

Radermakers, J., « Est-il permis de sauver une vie? Résonnances évangéliques », annexe de *La vie hors la loi. Est-il permis de sauver une vie?*, D. Meyers, Bruxelles, Lessius, 2008, p. 139-161.

Räisänen, H., « Jesus and the Food Laws: Reflections on Mark 7.15 » dans *JSNT* 16 (1982) 79-100.

Ratzinger, J., (Benoît XVI), *Jésus de Nazareth*, Trad. de l'allemand par D. Hornig, M.-A. Roy et D. Tassel, Paris, Éd. Flammarion, 2007.

Rawson, B. (ed.), *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, New York, Oxford University Press, 1991.

Regev, E., « Pure Individualism: The Idea of Non-Priestly Purity in Ancient Judaism » dans *JSJ* 31 (2000) 176-202.

Reinhart, A. K., « Impurity / No Danger » dans *HR* 30/1 (1990) 1-24.

Reisser, H., « *Moicheuō* » dans *NIDNTT*. Vol. 2: G-Pre, C. Brown (ed.), Exeter / Grand Rapids, The Paternoster Press Ltd / The Zondervan Corporation, 1976, p. 582-584.

Renan, E., *Vie de Jésus*, Coll. « Folio classique », Paris, Éd. Gallimard, 1974.

Rochais, G., « La recherche sur le Jésus de l'histoire : la "Troisième Quête" (1985-2000) » dans *Bulletin APHCQ* 7/1 (2000) 13-19.

Rowley, H. H., *Dictionary of Bible Themes*, Edimbourg, Nelson, 1968.

Sacchi, P., *The History of the Second Temple Period*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000.

Safrai, S. and M. Stern (eds), *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institution*, Vol. 1, Assen, Van Gorcum & Comp. B.V., 1974.

--------, *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institution*, Vol. 2, Philadelphia, Fortress Press, 1976.

Sanders, E. P., *Jesus and Judaism*, Philadelphia, Fortress Press, 1985.

--------, *Judaism. Practice and Belief 63 BCE – 66 CE*, London / Philadelphia, SCM Press / Trinity Press International, 1998.

--------, *The Historical Figure of Jesus*, London, Pinguin Books, 1993.

Schenker, A., « Pureté / impureté» dans *DCT*, J.-Y. Lacoste (dir.), Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 961-962.

Schiffman, L. H., *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme*, Traduit, révisé et mis à jour par J. Duhaime, Montréal, Fides, 2003.

Schlosser, J., *Jésus de Nazareth*, Paris, Éd. Noesis, 1999.

Schönweiss, H., « *Epithymia* » dans *NIDNTT.* Vol. 1: A-F, C. Brown (ed.), Exeter / Grand Rapids, The Paternoster Press Ltd / The Zondervan Corporation, 1975, p. 456-458.

Schubert, K., *Jésus à la lumière du judaïsme du premier siècle*, Trad. de l'allemand par A. Liefooghe, Coll. « Lectio Divina 84 », Paris, Cerf, 1974.

Septuagina, A. Rahlfs (ed.), Stuttgart,Württtembergische Bibelanstalt Stuttgart, 1935.

Siegert, F., « Les judaïsmes au premier siècle » dans *MdB* 106 (1998) 21-30.

Sigal, P., *The Halakah of Jesus of Nazareth according to the Gospel of Matthew,* Lanham / New York, University Press of America, 1986.

Smith, B. D., « Righteousness, Justice » dans *EHJ*, C. A. Evans (ed.), New York / London, Routledge Taylor & Francis Group, 2008, p. 509-513.

Stanton, G., *Parole d'Évangile ?*, Trad. de l'anglais par J. Prignaud, Paris, Cerf, 1997.

Stein, R. H., « Divorce» dans *DJG*, Westmount, InterVarsity Press, 1956, p. 192-199.

Stern, D. H., *Jewish New Testament Commentary*, Baltimore, Jewish New Testament Publications Inc., 1989.

Stock, A., « Matthean Divorce Texts » dans *BTB* 8/1 (1978) 24-33.

Strauss, D. F., *The Life of Jesus critically examined*, Translated by G. Eliot, Ramsey, Sigler Press, 1994.

Tassin, C., *Évangile de Jésus Christ selon saint Matthieu*, Cahiers Évangile no 129, Paris, Cerf, 2004.

--------, *Le judaïsme de l'Exil au temps de Jésus*, Cahiers Évangile no 55, Paris, Cerf, 1986.

Taylor, V., *The Gospel according to St. Mark*, 2e éd., New York, St Martin's Press, 1966.

The Code of Hammurabi, C. A. J. Skeel, H. J. White, J. P. Whitney (eds), London / New York, Society for Promoting Christian Knowledge / The Macmillan Company, 1920.

Théo. L'Encyclopédie catholique pour tous, Paris, Droguet-Ardant / Fayard, 1992.

Theissen, G. and A. Merz, *The Historical Jesus*, Trad. by J. Bowden, London, SCM Press, 1998.

Thiede, C. P., *Jésus selon Matthieu. La nouvelle datation du papyrus Magdalen d'Oxford et l'origine des Évangiles. Examen et discussion des dernières objections scientifiques*, Paris, Éd. François-Xavier de Guilbert, 1996.

Tomson, P., *Jésus et les auteurs du Nouveau Testament dans leur relation au judaïsme*, Paris, Cerf, 2003.

Trocmé, É., *L'évangile selon saint Marc*, Coll. « Commentaire du Nouveau Testament II », Genève, Labor et Fides, 2000.

Turner, D. L., *Matthew*, Grand Rapids, Baker Academic, 2007.

Vermes, G., *Enquête sur l'identité de Jésus. Nouvelles interprétations*, Trad. de l'anglais par E. Billoteau, Paris, Bayard, 2003.

--------, *Jésus le Juif*, Coll. « Jésus et Jésus-Christ », Paris, Desclée, 1978.

--------, *L'évangile des origines*, Trad. de l'anglais par E. Billoteau, Paris, Bayard, 2004.

--------, « Sectarian Matrimonial Halakha in the Damascus Rule » dans *JJS* 25 (1974) 197-202.

--------, *The Religion of Jesus the Jew*, Minneapolis, Fortress Press, 1993.

Vidal, M., *Un Juif nommé Jésus*, Paris, Albin Michel, 1996.

Villeneuve, F., « Les archéologues et Flavius Josèphe » dans *MdB* 135 (2001) 49-53.

Vouga, F., *Jésus et la Loi selon la tradition synoptique*, Coll. « Le Monde de la Bible », Genève, Éd. Labor et Fides, 1988.

Wall, R. W., « Divorce » dans *ABD*, Vol. 2: D-G, D. N. Freedman (ed.), New York / London / Toronto / Sydney / Aukland, Doubleday, 1992, p. 217-219.

Wegner, J. R., *Chattel or Person?*, New York / Oxford, Oxford University Press, 1992.

Westerholm, S., « Clean and Unclean » dans *DJG*, Westmount, InterVarsity Press, 1956, p. 125-131.

Wiéner, C., *Le livre de l'Exode*, Cahiers Évangile no 54, Paris, Cerf, 2000.

Witherington III, B., *Matthew*, Macon, Smyth & Helwys Publishing, 2006.

--------, « Matthew 5.32 and 19.9 » dans *NTS* 31 (1985) 571-576.

--------, *The Gospel of Mark. A Social-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids / Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2001.

Wright, D. P., « Unclean and Clean (OT) » dans *ABD,* Vol. 6, D. N. Freedman (ed.), New York, Doubleday,1992, p. 729-741.

Wright, N.T., *Jesus and the Victory of God,* Vol. 2, Minneapolis, Fortress Press, 1996.

--------, *Scripture and the Authority of God*, New York, HarperOne, 2011.

--------, *The Challenge of Jesus*, Downers Grove, IVP Academic, 1999.

Yaron, R., « Aramaic Marriage Contracts from Elephantine » dans *JSS* 3 (1958) 1-39.

Zahrnt, H., *Jésus de Nazareth. Une vie*, Trad. de l'allemand par R. et M.-T. Guého, Paris, Seuil, 1996.

Zeitlin, I. M., *Jesus and the Judaism of His Time*, Cambridge, Polity Press, 1989.

Zias, J., « Tombes bédouines : histoire d'une erreur » dans *MdB* 151 (2003) 48-49.